كتاب فيه شرح المحصّل

للكاتبي رحمة الله عليه

للشيخ المقتول

واصل صبوحك بالغبوق فانما
دنياك يوم واحد يتردد
وعدوك تشرب في الجنان مدامة
ولسوف تعدم أذ نهاك الموعد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي افاض بجوده العام وجود الحقايق وانشا بقدرته التامة
انواع الخلايق اصطنع بلطايف صنعه اصناف المصنوعات واطلع
بعلمه الكامل على ساير المكنونات والصلوة والسلام على الانبيا
المخصوصين بالنفوس القدسية المكملين بالشرايع والنواميس لا سيما
خصوصا على نبينا محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين اما
بعد فان كتاب المحصل الذي صنفه مولانا الامام العلامة الداعي الى الله
محي الملة والدين حجة الحق على الخلق ابو عبد الله محمد بن عمر الرازي تغمده
الله بغفرانه واسكنه اعلى غرف جنانه كتاب يحتوي على حاصل كلام المتكلمين
وادلتهم مع دقايق لطيفة ونكت شريفة من مذاهب الحكما المتقدمين
والمتاخرين الا ان فيه مغالطات تصعب على الناظرين حلها ومواضع متعلقة
بغير واردة على النظم الطبيعي لاهميتها فاشار الي من خصني بالانعامات
الوافية والايادي المتواترة وهو مولاي المعظم الصدر الاعظم ملك ملوك الائمة
والعلما المحققين قدوة الفضلا المبرزين سلطان القضاة والحكام
علامة الانام محي الملة والدين عماد الاسلام والمسلمين ابو الحسن بن المولى
المعظم السعيد الشهيد عز الملة والدين حجة الاسلام والمسلمين ابي الفضايل
بن عبد الحميد القزويني ادام معاليه وقرن بالخير اياميه ولياليه بحل
تلك المغالطات وشرح المواضع المتعلقة منه واخراج براهينه من القوة
الى الفعل فبادرت لما مقتضى اشارته وشرعت ثم وكتابته على الوجه

المشار اليه مع التنبيه على بعض ابواب ونرتبها تحت حال التحرير
وسميته بالمفصل في شرح المحصل واستعنت بواهب العقل ومفيض
العدل انه خير ولي ومعين قال رحمه الله علم الكلام مرتب على اركان
الركن الاول في المقدمات الاولية اقول ركن الشيء ما يدخل في حقيقته والمقدمة
قضية جعلت جزء قياس والمراد هنا ما يتوقف عليه المباحث الاتية
والعلم ان كان ادراكا لماهية الشيء من حيث هي هي فقط وهو التصور الساذج
ويعرف بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وان كان ادراكا لها
مع الحكم عليها فهو التصديق على راي الامام واما على راي الحكما فالتصديق
اسم لما يدل على نفس الحكم فقط اعني اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا فتصور
المحكوم به وعليه عند الامام داخل في حقيقة التصديق وعندهم شرط
خارج وكل منهما اما اولي وهو من التصور ما لا يكون حصوله في العقل
موقوفا على كسب وطلب ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب
كافيا في جزم العقل بانتساب المحكوم به الى المحكوم عليه وقد يفسر
التصديق بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا بتصديقات سابقة
عليه وغير الاولي بخلافه كل منهما ما يقابل الاولي منه قال وعندي
ان شيئا من التصورات غير مكتسب اي لا شيء ولا واحد منها كذلك بل كل
واحد منها اما بديهي او حاصل في النفس يحصل للنفس من غير طلب وشوق
الى ذلك واحتج عليه بوجهين الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال
طلبه الى آخره اقول هذا القياس مركب من منفصلة مانعة الخلو ذات

جزئية وهي صغرى وحمليتين كل واحد منهما يشارك لعدمي المنفصلة مشاركة منتجة مع اتحاد التاليفين في النتيجة ونسمي القياس المقسم وصورته ان يقول اما ان يكون التصور مشعورا به واما ان يكون التصور غير مشعور به وكل مشعور به استحال طلبه وكل غير مشعور به استحال طلبه فالتصور استحال طلبه اما المنفصلة فمسلم بداهة واما الحمليتان فاحتج على الاول بامتناع تحصيل الحاصل وعلى الثاني بامتناع توجه النفس الى ما لم يخطر بالبال **قال** فان قلت هو مشعور به من وجه دون وجه

اقول هذا منع الحصر اي جزء المنفصلة فيما ذكر من القسمين بامكان وجود قسم آخر وهو ان يكون التصور مشعورا به من وجه دون وجه

قال فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به وكل منهما لا يمكن طلبه لما مر **اقول** اجاب عن المنع بان ادخل هذا القسم الثالث في المنفصلة هكذا اما ان يكون التصور مشعورا به من كل وجه واما ان يكون مشعورا به من كل وجه واما ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه وامتناع الطلب على التقديرين الاولين ظاهر واما على التقدير الثالث فلان الذي هو معلوم منه غير الذي هو مجهول لان المعلوم منه معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا وكل منهما امتنع طلبه بالبيان الذي مر وقد قيل بان اجتماع ما ذكرتم من الحمليتين على الصدق محال لانه في العكس المستوي تنعكس بنقيض كل واحد منهما نقيض الاخرى لان الاولى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به وينعكس هذا بالعكس

المستوي الى قولنا بعض ما هو غير مشعور لا يستحيل طلبه المناقض لكل ما هو غير مشعور به يستحيل طلبه وهكذا الكلام على المقدمة الاخرى ولان عكس نقيض كل واحدة منهما مع عين الاخرى ينتج المحال لانا اذا ضممنا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به الى المقدمة الثانية اي كل ما لا يستحيل طلبه يستحيل طلبه وهكذا عكس نقيض الثانية مع الاولى ولو استنتج المطلوب من قياسين كل منهما مركب من متصلتين الاول قولنا كلما كان التصور مشعورا به فهو مشعور به وكلما كان مشعورا به امتنع طلبه ينتج كلما كان التصور مشعورا به امتنع طلبه والثاني كلما كان التصور غير مشعور به فهو غير مشعور به وكلما كان غير مشعور به امتنع طلبه ينتج كلما كان التصور غير [illegible] امتنع طلبه ويلزم من صدق هاتين النتيجتين امتناع الطلب لوقوع ملزوم احدهما في الواقع لامتناع الخلو عن النقيضين بان الشكل المذكور بان [illegible] القياس الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما امكن طلب التصور فهو غير مشعور به وينعكس هذا بالعكس المستوي الى قولنا قد يكون اذا كان التصور غير مشعور به امكن طلبه وهو يناقض كبرى القياس الثاني او نضم كلما امكن طلب التصور فهو غير مشعور به الى قولنا كلما كان غير مشعور به امتنع طلبه لينتج كلما امكن طلب التصور امتنع طلبه وانه محال وهكذا الكلام على كبرى القياس الثاني واجيب عنه والقياس من المنفصلة والحمليتين فاحا [illegible] القياس هكذا التصور اما تصور مشعور به او تصور غير مشعور به وكل تصور

غير م

هو مشعور به

مشعور به امتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به امتنع طلبه فالتصور امتنع طلبه
والعكس المستوي لعكس نقيض كل واحدة من الجملتين يكون اعم موضوعا من الاخرى
فلا يناقضها لان العكس المستوي لعكس نقيض الاولى هو قولنا بعض ما ليس
تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الثانية اعني التصور
الغير المشعور به لجواز انتفاء التصور المشعور به بانتفاء التصور وامتناع ذلك
في التصور الغير المشعور به ومن هذا علم عدم اتحاد الوسط في القياس
المركب من عكس نقيض كل واحد منهما مع عين الاخرى الذي جعلوه منتجا
للمحال المذكور واما اذا كان لا اسلم من القياسين المذكورين فاجيب
عنه بمنع منافاة العكس المستوي لعكس نقيض كل واحد من الكليتين للاخرى
بجواز ملازمة النقيضين لشيء واحد محال لان المحال جاز ان يكون ملزوما
للمحال وكذلك منعوا استحالة النتيجة اللازمة من عكس نقيض كل واحدة
من الكليتين مع عين الاخرى والمستند ما مر لا يقال لو كان لا اسلم
من القياسين المذكورين يلزم ان يكون كل واحد من الشعور وعدم الشعور
ملزوما للاستحالة ونقيضها اما استلزام كل منهما للاستحالة فظاهر
واما استلزامهما لنقيض الاستحالة فلان العكس المستوي لعكس نقيض كلي
القياس الثاني يوجب كون الشعور ملزوما له والواقع اما الشعور او عدم
الشعور فلزم اجتماع النقيضين في الواقع فانه محال لانا نقول كل واحد
من الشعور وعدم الشعور يستلزم نقيض الاستحالة اسلما ما حررنا
فيكون كل واحد من الشعور وعدم الشعور ملزوما لاجتماع النقيضين

استلزاما جزئيا ولا يلزم منه اجتماع النقيضين في الواقع لجواز ان يكون زمان
كل واحد من الشعور وعدم الشعور غير زمان استلزامه للنقيضين فلا
يتحد زمان صدق المقدم والاستلزام اصلا قال الثالث ان تعريف
الماهية اما ان يكون بنفسها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها او بما
يتركب من الاخيرين والكل محال اقول حاصل هذا الوجه ان تعريف
الماهية بنفسها محال لوجوب سبق العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وامتناع
كون الشيء معلوما قبل نفسه وكذلك بمجموع الاجزاء لانه نفسها وبالداخل ايضا
لان المعرف للشيء معرف لكل جزء منه فلو كان التعريف بالامر الداخل لزم
كونه معرفا لنفسه وبالخارج ايضا محال لان الامور المختلفة في الماهية لما جاز
اشتراكها في وصف خارجي لم يفد التعريف بالامر الخارجي الا اذا عرف اختصاصه
بذلك الشيء دون ما عداه لكن ذلك يتوقف على تصور كل الشيء وعلى تصور كل ما عداه
والاول يوجب الدور والثاني يقتضي تصور امور غير متناهية وكل واحد منهما
محال وكذا التعريف بالمركب من الداخل والخارج لان التعريف لما كان
محالا والمركب منه ومن الداخل خارج عن الماهية فتعريف الماهية
به يكون ايضا محالا واليه يشير بقوله فبطل ما تقدم من الاقسام يقتضي بطلانه
ومنع بعض الشارحين حصر الاقسام فيما ذكر وعدا قساما لمعرف في
بالحقيقة مندرجة تحت الامر الخارجي وامتناع التعريف به يقتضي امتناعه
بتلك الاقسام قال لا يقال الحد النفسي طالبه تصور الكل والجزء
اقول هذا منع للمقدمة القائلة بان ما لا شعور به لا تصور النفس طالبة

له مع ذكر المستند وحينئذ يكون ما ذكره الامام في الجواب كلاما على المستند
اذ زعم ان ذلك طلب لتفسير اللفظ او طلب البرهان على وجوه المنفي للجواب
عن المنع وهو خارج عن صناعة النظر واجيب عن الوجه الاول بانا لا نسلم
امتناع توجه الطلب نحو ما لم يخطر بالبال من حيث هو هو فان عارضا من عوارضه
اذا كان معلوما امكن توجه الطلب نحوه بواسطة العارض المعلوم فان الانسان
يطلب حقيقة الملك وان لم يعلم منه الا كونه سماويا او منزلا للوحي وكذلك حقيقة
المهندس وان لم يعلم منها الا كونها نافعة او موجبة للاكرام بل قد يطلب
معنى لفظ وانما يشعر منه الا بكونه معنى لذلك اللفظ وهذا هو المنع الذي
اشار اليه الامام في السؤال المذكور انفا ويمكن ان يكون قوله هو مشعور به من وجه
كل وجه او مشعور به من وجه دون وجه ايضا اشارة الى هذا المنع مع ذكر المستند
قوله على ان الحال لا يكون التصور مشعورا به من كل وجه او غير مشعور به
من كل وجه او مشعورا به من وجه دون وجه قلنا لا نسلم امتناع الطلب
على التقدير الثالث وقوله لان الوجه المشعور به غير [illegible] المشعور به معلوم
وكل منهما امتنع طلبه [illegible] ممنوع فان الوجه الذي هو غير مشعور به
امكن توجه الطلب نحوه بواسطة الشعور بالوجه الاخر او نسلم ذلك
ونقول لم قلتم بانه يلزم من ذلك امتناع طلب التصور المعلوم من
وجه دون وجه فالحاصل انه يكفيه لامكان طلب الشيء الشعور ببعض اعتباراته
فقط واما الوجه الثاني فاجيب عنه بانا لا نسلم بان التعريف بالداخل
محال قوله المعرف للمجموع معرف لكل جزء منه ممنوع فان الجزء ربما كان

غنيا عن التعريف او كان معلوما بمعرف آخر ويكون الكل مفتقرا الى المعرف
فمعرف الكل من حيث هو كل دون الجزء وقوله الخ لم قلتم بان التعريف
بالوصف الخارجي محال قوله الوصف الخارجي لا يفيد التعريف الا اذا عرف
اختصاصه به دون ما عداه ممنوع بل التعريف به يتوقف على اختصاص
الوصف به لا على العلم بالاختصاص فانه اذا كان في الشيء وصف
مساو كان ادراكنا لهما فان العلم بالوصف وان لم يعرف اختصاصه به يستلزم
توقفه على العلم بالاختصاص لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف على
تصور الشيء من حيث هو هو بل على تصوره ببعض اعتباراته وكذلك يكفي
في العلم بتميزه عن كل ما عداه تصوره عداه بامر شامل للكل كما نعلم اختصاص
الجسم المعين المجهول ماهيته بكونه شاغلا لمكان معين وان لم نعلم ماهية
الشاغل ولا كل ما عداها على التفصيل ولينبغي من ذلك دور ولا توقف
على تصور لغير متناه قال ظهر ان الانسان لا يمكنه ان
يتصور الا ما ادركه بحسه الخ اقول لما بين ان التصور لا يمكن
حصوله للانسان بطريق الكسب فلا يحصل له من التصورات
لا يكون مضافا الى الكسب فهو مضاف اما الى الحس الظاهر كجميع المحسوسات
بالحواس الخمس الظاهرة او الى الحس الباطن كجميع المحسوسات بالحواس الخمس
الباطنة كادراك كل احد لذته والمه وجوعه وشبعه او الى البديهة
كتصور الوحدة والكثرة والوجود والعدم واما الذي يركبه العقل
والخيال فكتصورنا انسانا عديم الرأس او ذا رأسين او انسانا [illegible]

ولا نسلم اولا بالمنع اولا بالسند واحتج على الحصر في الاقسام المذكورة بالاستقراء
ولا يخفى عليك ضعفه قال تفريع القائلون بان التصور قد يكون
مكتسبا اتفقوا على ان الكل ليس كذلك والا لزم الدور او التسلسل الى غير النهاية
اقول التصورات يمتنع ان يكون كلها كسبية والا لزم الدور ان
كانت متناهية والتسلسل في كل مطلوب معين لو كانت غير متناهية
وكل منهما يستلزم امتناع حصول شيء من العلوم لنا بطريق الكسب وانه
محال فاذن لا بد من تصورات غنية عن الكسب ثم قال وايضا نعلم
ان كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ونعرف
ضعف هذه القضية من تعريفنا التصديق الخ ولي في كل تصور يتوقف
عليه تصديق مكتسب قد يكون مكتسبا كقولنا البارئ تعالى واحد وقد
يكون غير مكتسب كقولنا الانسان حساس ثم اتفقوا انها تكون بالاكتساب
على ان المعرف استحال ان يكون نفس المعرف لامتناع كون الشيء معلوما
قبل نفسه بل لا بد ان يكون غيره ومساويا له في الصدق اي لا يكون اعم
منه ولا اخص لان الاعم لا يعرف الاخص والاخص اخفى فهو ان كان مجموع
اجزائه اعني الجنس والفصل القريب فهو الحد التام كقولنا في تعريف
الانسان انه الحيوان الناطق وان كان بعض اجزائه المساوية كالناطق
في تعريفه او المركب من الجنس البعيد والناطق فهو الحد الناقص وان كان
لا من الخارجية وحده كالضاحك او المركب منه ومن الجنس البعيد
كالجسم الضاحك في تعريف الانسان فهو الرسم الناقص وان كان مركبا من الجنس

القريب والخارج فهو الرسم التام كالحيوان الضاحك قال توسعات
لا اول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به الحق اقول
الماهية البسيطة التي ليست جزءا من ماهية اخرى كالعقول والنفوس استحال
تحديدها لان الحد لما كان مركبا من الجنس والفصل وليس لها شيء منهما
فلا حد لها واستحال ايضا تحديد الغير بها وذلك ظاهر والماهية المركبة
التي هي جزء ماهية اخرى يمكن تحديدها وتحديد الغير بها كالحيوان
المركب من الجسم الحساس المتحرك بالارادة فانه جزء من الانسان فامكن تحديده
وتحديد الانسان به والماهية البسيطة التي هي جزء من ماهية اخرى
كالناطق للانسان ان قلنا ليس له جزء استحال تحديده لكن امكن تحديد
الغير بها والماهية المركبة التي ليست جزءا من ماهية اخرى كالانسان امكن
تحديدها لكن لا يمكن تحديد الغير بها وانما قال والمراد من هذه التعريفات
التعريفات الحدية لان البسائط امكن تعريفها بالرسوم الناقصة ويجب
الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف الزوج
بما ليس بفرد فان من علم احدهما علم الاخر ومن جهل جهل وتعريف الشيء
بالاخفى كقولهم النار اسطقس يشبه بالنفس وان النار اظهر عند
العقل من الاسطقس والنفس وتعريف الشيء بنفسه كقولهم الحركة هي النقلة
وعن تعريفه بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة كقولهم الكيفية ما بها
يقع المشابهة واللامشابهة ثم لا يمكن تعريفها الا بانها اتفاق الكيفية
او بمراتب كتعريف الاثنين بالزوج الاول ثم الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم

والمشابهة هي

المتساويين بالنسبة اللذين لا يزاد احدهما على الآخر هو السبب للاسم
ويجب في التعريفات تقديم الجزء الاعم كالجنس على الجزء الاخص كالفصل
لان الاعم اكثر وقوعا في الذهن لان ما يغاير العام اولى مما يغاير الخاص فيكون
اعرف والمقصود من التعريف المعرفة فتقديم الاعرف اولى والتزم في لو عكس
وقيل ناطق حيوان مثلا في تعريف الانسان ربما يحصل العلم بالمحدود لكن
يوهم كون الفصل جنسا والجنس فصلا لما تقرر في الافهام من وجوب تقديم
الاعم على الاخص قال القول في التصديقات الخ اقول
التصديقات ليست باسرها بديهية والعلم بصدق هذه القضية بديهي
لانا نعلم بالضرورة ان علمنا ببعض القضايا كالعلم بوحدة الصانع وحدوث
العالم من النظريات وليست باسرها ايضا كسبية والا لزم الدور او التسلسل
على الوجه الذي عرفته في التصورات فتعين القسم الثالث وهو ان يكون البعض
غنيا عن الاكتساب والبعض الآخر محتاجا اليه والغني عن الاكتساب اما
الحسيات كعلم كل واحد بان الشمس والنار حارة او الوجدانيات
كعلم كل احد بجوعه وعطشه والمه ولذته وهي اي الوجدانيات قليلة النفع
اي لا يمكن الاحتجاج بها على الغير لانها غير مشتركة بخلاف ما لا يحصل له واما
البديهيات كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا دليل
على انحصار العلم في هذه الامور الا الاستقراء وضعفه ظاهر وفي هذا المقام
صار اهل العالم فرقا اربعا الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات
وهم الاكثرون والثانية القادحون في الحسيات المعترفون بالبديهيات كافلاطون

وارسطاطاليس وجالينوس لا على معنى ان الحس ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية
بل لانه يصيب تارة ويخطئ اخرى فلا يعتمد على حكمه بل لا بد من حاكم آخر فوقه يميز
للنا ط خطاه عن صوابه فالذي يعتمد على حكمه هو العقل فقط قال
واحتجوا عليه بان الحس اما ان يعتبر به في الجزئيات او في الكليات الخ اقول
احتجوا على ان حكمه في الجزئيات غير مقبول بوجوه خمسة الاول
ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما ترى النار البعيدة في الظلمة عظيمة
وكما نرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين فانا
نراها كالسوار وسبب الاشتباه في المثال الاول ان الهواء المتصل
بسطح النار يتكيف بالنور الفائض عنها فالحس لبعده لا يفرق بينه وبين النار
لا انه ادرك النار الصغيرة عظيمة فان الحس ما ادرك الا الهواء الموصوف
بشعاع النار والنار ولا يلزم من عدم ادراك الامتياز بينهما ان يدرك
الهواء المتكيف بالشعاع نارا وفي المثال الثاني ان الشعاع البصري
لما وقع على سطح الماء انعطف الى العنبة فسطع في زاوية اعظم من التي
يسطع فيها اذا لم يكن ثمة الماء فيجب ان يرى لذلك اعظم او لان الشعاع اذا
اذا وقع على سطح الماء اضطرب لاضطراب سطح الماء فيحصل له تحريكه فادرك
العنبة مع بعد اخرى لكن لما كان بين الادراكين زمان قصير عجز عن ادراك
الامتياز بين المدركين لا انه ادرك العنبة عظيمة والاول اقوى واما المثال
الثالث والذي بعده فهو ان البصر قد يدرك الكبير صغيرا كالاشيا
البعيدة فليس فيهما اشتباه بل الواجب ان يكون كذلك لان المرئي كلما كان

اقرب من الرائي فانه يرى براويه اعظم وكلما كان ابعد يرى براويه اصغر

قال — وقد يدرك الواحد اثنين كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نراه قمرين وكما في حق الاحول وكما اذا نظرنا الى الماء فانا نرى القمر في الماء وفي السماء لغير الحاجة اقول — ليس في هذه الامثلة غلط للحس اما المثالان الاولان فلان الشعاع الخارج من العين المنغمزة والحولا ليس في سطح الشعاع الخارج من العين الاخرى فلا ينتهيان في الحس المشترك الى موضع واحد بل موقع احدهما منه غير موقع الاخر فيصلان المرئي منه الى موضعين منه فلذلك يجب رؤية الواحد اثنين وليس ذلك بالقبيح من الحس كل الاحول فانه يرى الاحول ما يرى الواحد واحدا وذلك اذا كان الشعاعان الخارجان من العينين في سطح واحد واما المثال الثالث فهو بواسطة الانعكاس وذلك لان الشعاع الذي لما وقع على سطح الماء انعكس منه الى القمر لكون سطح الماء صقيلا فرأى البصر بالاشعة الخارجة القمر في السماء وبالاشعة المنعكسة يراه في الماء واحدى الاستعمار على الاخرى بحسب الضرورة وان ترى القمر احدهما في السماء والاخرى في الماء

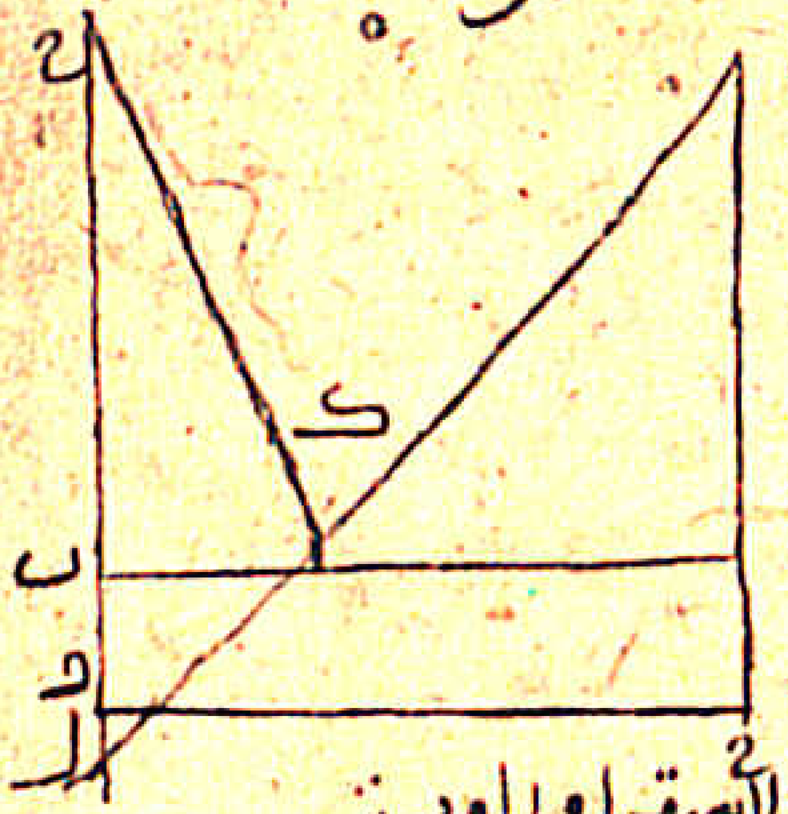
قال — وقد رأى الاشياء الكثيرة واحدا كالرحى اذا اخرجنا الى الكفر

اقول — ليس فيه غلط وذلك لان المدرك هو المنطبع في الحس المشترك لا في الخارج والمنطبع في الحس المشترك لون واحد مركب من تلك الالوان اما الصغير فظاهر واما الكبير فلان الحس اذا ادرك لونا من تلك الالوان انطبع في الحس المشترك فحصل ذوالة عنه انطبع لون اخر وهكذا الى ان يحصل فيه جميع ذلك الالوان وعند ذلك يمتزج بعضها بالبعض فيحصل منها في الحس المشترك

لون واحد مركب قال — اما المثال الاول فلا نسلم ان الحس ادرك المعدوم موجودا بل ادرك الجسم الشفاف المتحرك نعم الوهم والخيال لما كان من شانهما التصرف في المشاهدات بالتركيب والتفصيل حكما او احدهما يكون للمدرك ما لا يعط مضافا اليهما او احدهما لا الى الحس كذلك القول في المثال الثاني لان الحس ما ادرك الا اليد المتحركة والسادق المتسعجة بسرعة واما الامتناز بين المحرجة اولا والمحرجة ثانيا وعددها فالحس لا يدركه البتة بل الوهم والخيال لم يحكم بوجود ذلك في الخارج هكذا ذكروه وهو انكار صريح في المحسوسات قال — وكما يرى القطرة النازلة من السماء كالخط المستقيم والشعلة المدارة بسرعة كالدائرة اقول — ليس فيهما وذلك لان المدرك هو المنطبع في الحس المشترك والمنطبع فيه من المثال الاول خط مستقيم ومن الثاني دائرة لان الحس اذا ادرك القطرة في المكان الاول انطبع صورتها في الحس المشترك فقبل زوالها عنه انطبع صورتها في مكان يلي المكان الاول وهكذا الى ان وصلت القطرة الى المكان الاخر وعند حصول صورتها في تلك الامكنة انطبع فيه خط واحد مركب من حصول تلك القطرة في تلك الامكنة التي انطبع فيه وكذلك الحال في الشعلة المدارة بسرعة فانه ينطبع من حصولها في الامكنة المتتالية دائرة في الحس المشترك قال — وقد نرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة المتحركة ساكنة اقول — اما المثال الاول فلا نسلم ان الحس ادرك الظل ساكنا غاية ما في الباب انه ما ادرك حركته لصغر المسافة المقطوعة

حركة الظل لان حركته تابعة لحركة الشمس فاذا تحرك الشمس حرك الحرك
الظل اقل منه يكسر فاصغره لعجز عن ادراكه لان من خاصة الحس انه لا يدرك
الاشيا الصغيرة ولا يلزم من عجز ادراك القوة الحاسة سيا ان لا يعتمد على
حكمها والا لعزل العقل ايضا لعجزه عن ادراك اشيا كبيرة واما المثال الثاني
قالوا سببه ان الشعاع الخارج من العين يقع على سطوح الشط وهو
متحرك بحركة راكب السفينة فلذلك يرى الشط متحركا والسفينة ساكنة
وهو بيان العلة لا دفع الغلط عن الحس قال وقد يرى المتحرك
الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة الى اخره اقول يعرض للعين المثال
الاول ساكنا وسبب الاشتباه في المثالين هو ان حركة المتحرك وحركة العين كل
منهما بالقياس الى الحس اسرع من حركة القمر وان كان في نفس الامر بالعكس
فاذا تحرك المتحرك او العين الى جهة حركته تبدل الوضع الذي كان لكل منهما بالقياس
الى القمر بوضع اخر بسبب حركتهما لكن البصر اذا نظر الى القمر غفل عن حركتهما فتعقل
تبدل الوضع كان بسبب حركة القمر الى خلاف جهة حركته فلذلك يدرك
الحس القمر متحركا الى خلاف جهة حركته قال وقد يرى الاشياء
المستقيمة منكسة كالاشجار التي على طرف الانهار اقول سبب ذلك
هو انعكاس الاشعة وذلك ان الشعاع الخارج من الناظر اذا وقع على
سطح الما انعكس منه الى راس الشجرة القائمة على طرف النهر لكن البصر انما
يرى على استقامة الشعاع الخارج منه والخط الذي هو على استقامته
داخل في عمق الما فيرى بالضرورة راس الشجرة في عمق الما فلذلك يرى الاشجار

المستقيمة القائمة على طرف النهر منكسة ولنعمل لذلك شكلا لتصوير



ولنكن ا ب ج د هو النهر و ا ب هو سطح الما و ا ه البصر
الرائي و ب ح الشجرة القائمة على طرف النهر ونقطة ط الباصرة
و ط ك الشعاع الخارج منها على سطح الما و ك ح الشعاع
المنعكس الى راس الشجرة فنخرج ط ك د د على الاستقامة
الى ان يلتقيا على نقطة ك فزاوية ا ك ط تسمى زاوية الاتصال
و ط ك ح زاوية الشعاع و ح ك ب زاوية الانفصال
فلان زاوية الانفصال مساوية لزاوية الاتصال علم ذلك بالاستقرا وزاوية
ل ك ب مثل زاوية ا ك ط بالشكل الخامس عشر من المقالة الاولى من كتاب
اقليدس فهي مساوية اذن لزاوية ح ك ب وزاويتا ب مساويتان لان
ح ب عمود على ا ب وضلع ك ب مشترك بين مثلثي ك ح ب ك ل ب فخط ح ب
مثل ل ب بالشكل السادس والعشرين من المقالة الاولى من كتاب اقليدس
فنقطة ل راس الشجرة في عمق الما في المرئية في الما وبهذا نعلم ان ك ل
هو الشعاع المنعكس في عمق الما على استقامة الشعاع الحقيقي قال واذا
نظرنا الى المراة رأينا الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف المراة
اقول بسبب ذلك على طريق الوضع انه يرى كذلك لان ذلك انما يكون في المراة
التي يكون سطحها المنظور فيه كالسطح المقعر كمقعر الاسطوانة المجوفة فاذا
نظر الناظر الى هذا السطح من المراة حصل كانه يرى الاسطوانة فاما على الوضع
الطول الوجه على ما هو عليه وعرضه اقل مما هو عليه وبسبب ذلك ان

روية الوجه في المراة انما تتحقق بواسطة الاشعة المنعكسة من سطحها الى الوجه
لكن الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه تكون من خط مستقيم مسا و لطول الوجه
موازٍ لسهم الاسطوانة و الى عرض الوجه من خط منحن مسا و لعرض الوجه والزاوية
التي يوترها هذا الخط المنحني اصغر من الزاوية التي يوترها الخط المستقيم ...

لطول الوجه فلذلك يحصل ارتسام العرض في المراة على الوجه الواجب والطول
اقل من الواجب واما اذا نظر الى السطح المذكور منها اعني السطح المقعر من المراة
كان سهم الاسطوانة موازيا للافق ما يرى عرض الوجه على ما هو عليه وطوله
اطول مما هو عليه لان الاشعة المنعكسة الى عرض الوجه حينئذ تكون من خط مستقيم
مسا و لعرض الوجه موازٍ للافق والى طوله من خط منحن مسا وله والزاوية التي
يوترها هذا الخط المنحني اصغر من الزاوية التي يوترها الخط المستقيم المساوي
لطول الوجه فلذلك يحصل ارتسام العرض في المراة على الوجه الواجب والطول اقل
من الواجب واما اذا نظر الناظر الى السطح المذكور من المراة [illegible] راى الوجه
معوجا لانه يرى احد طرفي الوجه اطول وهو الذي يوازي سهم الاسطوانة
والطرف الاخر اقصر وهو الذي يوازيه الخط المنحني المقاطع لسهم الاسطوانة
الواقع في سطح المراة لانعكاس الاشعة الى الاول من خط مستقيم مسا وله
والى الثاني من خط منحن مسا وله على الوجه الذي عرفته في الوضعين الاولين
فاك ونانيها ان الحس قد يحكم بالاستمرار على الشيء مع انه لا يكون
كذلك الى اخره اقول لو صح هذا الدليل لو كان حكم الحس مطابقا للامر
بنفسه

مثل
نفسه لما حزم باستمرار واحد عندنا الى المثال وقد حزم فان الشمس
اذا وردنا على الحس اصليهما بعد الاخرى فان الحس لا يميز بين الاولى والثانية
بل يحكم بان الثانية عين الاولى وكذلك الالوان فانها تفنى باقية عند اهل
السنة بل يجددها الله فيما بعد زمان والحس يحكم بوجدانها واحد مستقر حاليه
انتقول لا نسلم نفي اللازم وانما حدث الشمس فانا نشهد ان لو تعلق
الحس بالمحسوس من حيث هو هو والخيال يسبقه وهو ممنوع بل الحس يتعلق
بالقدر المشترك بينه وبين غيره او ان التعلق به من حيث هو هو لكن الخيال الحسية
حاله بعد نوع غيره وكيف كان فالمحسوس على وجه الاستمرار هو القدر المشترك
وهو باقٍ في الاحوال كلها وكذلك يقول في الالوان على ان عدم بقائها ممنوع
على ما سياتي ومن هذا عرف ضعف قوله واذا شاهد كل ما حمل ايضا لان تعالى
الاجسام لا تبقى بل الله تعالى يحدث فيها حالا فحالا لكنها لما كانت هي الذي لا يدل
بطنها الحس شيئا وهذا على ما تقول من الابتداء لا نسلم الحس يدرك الدوام
والبقاء والاستمرار وما نشهده من المفهومات في المدرك كهذه الاشياء هو العقل
بواسطة ادراك الحس حاله هذه المفهومات لم تعلم بانه ليس كذلك فاك
وثانيها ان النائم قد يرى ويحكم بشوته الى اخره اقول المدرك في النوم ليس
هو الحس الظاهر بل الحس الباطن وما ادركه في النوم وحكم به لم يظهر خلافه
غاية ما في الباب انه ادركه في النوم ما ليس في الخارج وذلك كذب فما
ادركه في النوم فان قلت اذا جاز في النوم ادراك ما ليس في الخارج
جاز ذلك ايضا في اليقظة قلت ممنوعا لا نسلم وما الدليل على الملازمة والتمسك

بالحس لا بجميع المحسوسات فافهم   ورابعها صاحب البرسام فيرى صورا لا وجود
لها في الخارج ويشاهدها ويخبر بوجودها ويصيح خوفا منها الى غير ذلك اقول
سبب ذلك ان المتخيلة تقوى في المريض على تركيب الصور والاشباح لان
النفس تغفل عن تدبيرها لاشتغالها باصلاح البدن واذا ركبت تلك الصور
والاشباح وردت على الحس المشترك فيدركها الحس ويشاهدها فيعتقد انها
وردت من الخارج قاله بعض الشارحين في حل هذا المحل والذي قيل ان
هنا احتمالا في ما حكم به الحس لا ينافي الجزم بان حكمه مطابق للامر نفسه كما في
العاديات فان هناك احتمال الخلاف في عدم الجزم بان الامر في نفسه كما جزم
به العاقل وهذا في عادة السقوط لا منافاة لها في الجزم بالشيء مع احتمال نقيضه
فافهم   وخامسها اما ترى الثلج في غاية البياض الى غير ذلك اقول الحكماء
قالوا سبب ذلك ان الاشعة الفائضة من جرم نير كالشمس وغيرها من الكواكب
اذا وقعت على سطوح تلك الاجزاء الصغيرة الملساء انعكست عن بعضها الى بعض والاشعة
اذا انعكست من الشيء الى غيره يرى موضع الانعكاس كالبياض يدلك ان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء مقابل لجدار غير مستنير تنعكس الشعاع
من الحوض الى الجدار المقابل ويرى موضع الانعكاس في الجدار كانه لون
ابيض ويتحرك بحركة الماء والمتكلمون يمنعون كون الثلج غير ملون
غاية ما ثبت في الباب لا يخلو عن الانصباغ ذلك لا يلزم منه كونه غير ملون
فانا نقول السفل لا يخلو عن الانصباغ مع كونها ذات لون لانا نراها
وكذلك الكلام في الزجاج المدقوق وغيره ولم يحدث فيه كيفية

نهايته اما كيفية من حقيقة اسنانه الى جواب منع وسواد تبعه لم لا يجوز ان يحصل
للزجاج بعد الدق لون بسبب حدوث كيفية من حقيقة المرآة كيفية يحدث
من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متعددة من الغاية بين الاكثر كل واحد
منها الكيفية الغريبة والمادة عنه وقالت ان تلك الغاية اصلية بالنسبة لا تحصل
فيما بينها فعل وانفعال لان ذلك انما يحصل فيما بين الاشياء المختلفة الصور
والكيفيات كالعناصر الاربعة والمتكلمون يمنعون ذلك كله يجوزون حدوث
المزاج بدون الفعل والانفعال ويقولون لله تعالى اجرى عادته وطرح
سنته بخلق المزاج فيه عند الدق وكذلك الكلام في قوله اما ترى موضع
الشق من الزجاج الثخين ابيض مع انه ليس هنالك الا الهواء المحصور في ذلك
الشق لانهم يمنعون كون الهواء غير ملون وانما خصه بالزجاج الثخين
لان الرقيق لا يظهر فيه ذلك فافهم   واما الكليات فالحس لا يعطيها
البتة الى غير ذلك اقول هذا الكلام حق لكنا نعبر عنه بلفظ اوضح منه
فنقول اما ان الحس لا يدرك المفهوم الكلي فظاهر لان وجوده اما في
الذهن فقط او في الخارج ايضا لكن مع اكتنافه بعوارض لا تمنع الحس
من عليها واما انه لا يدرك المقدمة الكلية فلانا اذا قلنا كل كل فهو
اعظم من جزئه فالحس لا يدرك من افراد موضوع هذه القضية وبعد واسعاء
به لكن الحس ان يحكم بان هذا الكل اعظم من هذا الجزء اما ان كل كل داخل
في الوجود فهو اعظم من جزئه فعم عددك به البتة وقصد ولو ادرك كل ما

المصنف الهرا الكلي الكل وهو مدرك هو النفس او وصفه
عامة ذلك الشفافة فهو كل كل النفس

في الوجود من الكليات وبهذا الى نفي اشاره منه الى بحث منطقي وهو انا اذا
قلنا ان كل حيوان يستعمل بانه بحسب الوجود الخارجي والثاني بحسب الحقيقه
اما الاول فاذا قلنا كل حيوان عنينا به ان كل ج في الخارج سواء في الخارج
الحكم الاكله دخوله بالفعل في الوجود سوا كان حال الحكم او قبله او بعده
وصدق عليه ب بالفعل فهو ب في الخارج واما الثاني فاذا قلنا كل
ج ب عنينا به ان كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب اي
كل ما يصدق عليه الجيم الاولى يصدق عليه الجيم الثانيه وصدقه
بالاعتبار الاول يقتضي صدق الطرفين على الموجود في الخارج بالاطلاق
العام وبالاعتبار الثاني لا يقتضي ذلك بل يصدق وان لم يكن شي من الطرفين
والحمل مصدقا ان عليه وهو المحكوم عليه بالحقيقه وجود في الخارج اصلا
فعلى هذا لو انحصرت الالوان في السواد صدق باعتبار الاول
كل لون اسود وكذب كل بياض لون وبالاعتبار الثاني كذب الاول
وصدق الثاني واذا عرفت ذلك في الموجبه فقس عليها في السالبه واذا
تحققت ذلك فنقول قوله ولو ادرك كلها في الوجود من الكليات وبهذا
اشار الى استعمال القضيه اي على الوجه الاول ومعناه انا وان
سلمنا ان الحس ادرك الكل وحكم دخوله في الوجود في الجمله لكن
لا يلزم من ذلك ان يكون مدركا للقضيه الكليه لانا لا نستعمل القضيه
الكليه على هذا الوجه بل على الوجه الثاني فعلى هذا اذا قلت كل كل هو

اعظم.

كان

اعظم من جزئه كان المراد ان كل ما لو وجد كان كلا فهو لو وجد كان اعظم
من جزئه ومن البين ان الحس لا يدرك القضيه الكليه الماخوذه بهذا الاعتبار
قال الفرقه الثالثه الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات
اقول اما ان المعقولات فرع المحسوسات فلان الانسان في مبدا
الفطره عار عن العلوم لكن اذا احس بجزئيات تنبه منها لمشاركات
بينها ومباينات وانتزع منها علوما كليه تصوريه او تصديقيه فلولا
احساسه بتلك الجزئيات لما حصل له شي من العلوم الكليه ولذلك فان الاكمه
لما فقد الاحساس بالالوان لا يعرف حقيقتها والعنين لما فقد لذه
الجماع لا يعرف حقيقتها والاصل اقوى من الفرع واعلم ان هذا يستلزم
ان المحسوسات اقوى من المعقولات وذلك لا يوجب القدح في
البديهيات وانها لا يكون محسوسا لا يكون معلوم الذي يصدق
المشاهده وكيف وانه يوجب نقيض ذلك لانا المحسوسات لو كانت قطعيه
كان المعقولات ايضا كذلك لان اللازم عن القطعي قطعي وانكار قطعيه
كان العلم بعدم كونها قطعيه عن محسوس فيبطل كون انها لا يكون
محسوسا لا يكون معقولا ولكن ثم الذي يدل على ضعف البديهيات
وجوه خمسه احدها ان اجلى البديهيات العلم بان الشي اما ان يكون
واما ان لا يكون الى اخره اقول لا نسلم ان القضايا بالبديهيه متفرعه
متفرعه عن القضيه الاوليه التي يتفرع عليها علمنا ان العلم بها يتوقف
على العلم بها فان كان على الجزم بكل واحد منها من تلك القضايا الثلث

والا لم يحصل لنا معنى قولنا الشيء اما ان يكون او لا لما ذكرنا من الحجة ولئن سلم
ثبوتها فيها معنى الخبر غير ما ذكرنا فلا بد من بيان انه لم يسقط في صحته وفي شكه
وهذا المنع هو الذي اشار اليه الامام بقوله لانا نقول كل عاقل يعلم بالبداهة
حقيقة هذه القضايا الى آخره وحينئذ سقط قوله لانا نقول لا نسلم
ان الحكم العقلي بصحة هذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها
لانا نقول هذا منع للمستند وهو خارج عن قانون النظر ولا يستحق الجواب
قال واما قلنا انه غير كاف لوجوه احدها ان هذا الدليل لو صح
على ثبوت اصل العدم والناس قد تحيروا فيه اقول احتج على ان المعدوم
غير متصور بقياس هكذا المعدوم ليس بثابت وكل ما ليس بثابت فهو غير
متصور ينتج المعدوم غير متصور اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فقد
احتج على اثباتها بقياس مركب مفصول وهو الذي يطوى فيه نتائج
الاقيسة المذكورة فيه لعكس نقيضها بان قال المتصور متميز
عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متعين لنفسه وكل متعين لنفسه فهو ثابت
في نفسه ينتج كل متصور ثابت في نفسه ويعكس بعكس النقيض الى الكبرى
قال لا يقال المعدوم المتصور هو ثابت في الذهن اقول هذا
منع للمقدمة الاولى من القياس المركب المفصول لوجهه لا يقال لا
نسلم ان كل متصور متميز عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان المتصور
ثابتا في الخارج اما اذا كان ثابتا في الذهن فقط كالمعدوم المتصور فلا يلزم
ذلك وان ادعيتم تميزه عن غيره في الذهن فنسلم ذلك لكن اللازم من القياس

حينئذ هو ان كل متصور ثابت في الذهن والمطلوب من عكس نقيضه وفي الكبرى
قياس لعدم اتحاد الوسط وان بحث الصغرى على وجه يتحد الوسط
في القياس صارت ممنوعة بل مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لكون الشيء
متصورا الا ثبوته في الذهن وحصوله ولان قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم
بانه غير متصور الى آخره اشار بهذا الى اقامة دليل على ان المعدوم متصور بيانه
انه لو لم يكن المعدوم متصورا امتنع ان يحكم عليه بحكم ما لامتناع الحكم
على الشيء بدون تصوره ويلزم من صدق هذه الشرطية كذب ما ادعيتموه لان
التالي في هذه الملازمة ان صدق في نفس الامر كذب قولكم المعدوم غير
متصور لانه حكم عليه بانه غير متصور وان كذب صدق قولنا المعدوم متصور
لانتفاء اللازم ولانه حينئذ يصدق حكم ما على المعدوم والحكم على الشيء
بدون تصوره محال فيصير المعدوم متصورا فبطل ايضا ما ادعيتموه
قال لانا نجيب عن الاول بان الثابت في الذهن هذا قسم مطلق
الثابت الى آخره اقول تقريره ان يقال المدعى ان المعدوم المقابل
لمطلق الثابت الاعم من الثابت في الخارج ومن الثابت في الذهن المنقسم
اليهما غير متصور وذلك العدم المقابل استحال ان يكون ثابتا في الذهن
والا لصار ذلك قسما من مطلق الثابت لا مقابلا له واعلم ان
هذا نقض للمدعى واعتراض على المستند الذي هو غير مرضي عند
اهل النظر ومع ذلك فلا يندفع به المنع المذكور بل نقول لانا نقول
لا نسلم ان كل متصور متميز عن غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان له

ان لو كان له ثبوت في الذهن او في الخارج اما اذا لم يكن كذلك كما لعدم المقابل
لمطلق الثابت فلا نعدّه ما منصور وليس ... عن ... و الكان
ثابتا باحد الوجودين وهو محال لما سلف وبعد تسليم ... ذلك اعتراض
على المستدل نقول لم لا يجوز ان العدم المقابل لمطلق الثابت ثابت في
الذهن ويكون باعتبار ... مفهومه مقابلا لمطلق الثابت وباعتبار
ثبوته في الذهن من احد اقسام مطلق الثابت ولا امتناع فيه بل العدم المقابل
للثابت في الخارج والمقابل للثابت في الذهن لكل منهما كون في الذهن وعرض
للكون في الذهن انه كون في الذهن لا انه نفس الكون في الذهن لاستحالة ان
يكون الشيء نفس غيره واما ... في جواب المعارضة ان ذلك بعض ... معارضة
... في ... وهو ... الدليل العامة في البديهيات
ممنوع واما يلزم ذلك ان لو سلمت مقدمات دليله على المنع وقد عرفت ...
ذلك ... لو سلمنا امكان تصور العدم ولكن قولنا المعدوم لا
لا يجتمعان ولا يرتفعان ... اسنادا العدم عن الوجود المحكوم اول
بعد ... لو صح هذا القول لكان العلم ... عن الوجود والبكل
باطل اما الشرطية وظاهر ... على ... منع ...
او دفعها ... بعد ... ذلك ...
الثاني فلان العدم لو كان ... الوجود لكان له هوية وتشخصه ... يمكن
العقل من رفعهما اما الجزء الاول ... الثاني ... ولانه لو لم
يمكن العقل من رفعهما لما كان للعدم مقابل والمقابل له الوجود فيلزم

فيلزم نفي الوجود وانه محال ويعلم صحة هذه الشرطية والثاني باطل لان العقل
لو تمكن من رفعها لكان رفعها ... لان رفعها يكون رفعا خاصا فيكون
داخلا تحت الرفع المطلق الذي هو العدم فيلزم دخول الوجود في العدم
وانه محال ... اسما ... وجهه
ان يقول ان عنيتم بالهوية والتشخيص الخارجيين فلا نسلم ان العدم لو كان
... لكان له هوية وتشخيصه وانما يلزم ذلك ان لو كان ... الخارج واما
اذا كان في الذهن فلا نسلم هذا الجزء ولكن لا نسلم انه يكون العقل متمكنا من رفعهما
وانما يلزم من عدم تمكن العقل من رفع الشيء عن الخارج ان لا يكون له مقابل واما
يلزم ذلك ان لو لزم من عدم تمكن العقل رفعه وجوده ... ممنوع
سلمنا لكن لم لا نسلم ان رفعهما يكون داخلا تحت العدم ... الرافع واما
يكون كذلك ان لو كان رفعا للوجود اما اذا كان رفعا للعدم فلا لان سلب السلب
... سلمنا لكن لا يلزم من دخول الرفع تحت العدم دخول الرافع الذي
هو الوجود تحته لم لا يلزم كون ... للعدم هو الرافع
لا الرفع ... والتشخيص الذهنيين فالجزء الاول والثاني
مسلم لكن ... على قياس ... وبانهما لو سلمنا
... ولكن الاسباب ... المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه
المحكوم ... لا ... الى ... يكون ... فيقول لم
قلتم بان الثاني ... لو كان ... السواد لم يكن بين قولنا
السواد موجود وبين قولنا السواد سواد وقولنا الموجود موجود فرق

باطل على ان عندنا الفرق بين هذه الاقوال في اللفظ فقط اما في المعنى فلا

قوله لان القولين متغايرين لا تغاير بين الاول يفيد ممنوع فان عندنا

لا فرق بينهما في الافادة وعلم الافادة اصلا وان ادعى الوضوح في ذلك

فقد ما فيه سلمنا لكن لم قلتم بان الوجود اذا كان مغايرا للماهية كان

الوجود ما بانها ليس بموجود قوله لان السواد حينئذ يكون معدوما

والا لعاد البحث فيه ولكان نفس الواحد موجود امرين قلنا لا نسلم

وانما يلزم ذلك ان لو كان موجود الوجود الموجود مغايرا بهذا الوجود

اما اذا كان موجود بهذا الوجود فلا يلزم من ما ذكرتموه وعندنا

السواد موجود بهذا الوجود لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل

قوله في الوجه الثالث ان الوجود لو كان مغايرا للسواد لكان قولنا

السواد موجود بل المراد ان الذات التي يصدق عليها انها سواد يصدق

عليها انها موجود ولا امتناع في صدق الامور المتغايرة على ذات واحد

وتحقيق ذلك يرجع الى المحقق معنى الحمل والوضع وقد بيناه في كتبنا المنطقية

فليطالع منها و بعد ما حققت هذا لا يخفى عليك ما كان له بعد هذا من السؤال

والجواب قوله لو كان الوجود عين الماهية لكان قولنا السواد ليس

بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وانه

باطل لكونه متناقضا في نفسه قلنا لا نسلم لجواز ان يكون المراد بصدق

السواد والموجود بين بيان صدق اللا اسود واللا موجود او نقول

معناه ان السواد او الموجود الحاصل في العقل ليس سوادا وموجودا في

حكما لوجود الاسود ممنوع لان المراد من قولنا السواد موجود ليس سوال حقيقة السواد هي حقيقة الموجودية

الثالث قوله انه لو قلنا ان وجود السواد زائد عليه لوجد الاشكال

من ثلثة اوجه قلنا اما الوجه الاول فنعترض انه لو صدق قولنا

السواد معدوم على تقدير كون الوجود مغايرا للماهية للزم قيام الوجود

بالماهية المعدومة ضرورة وجود السواد وانه محال واما حله فعدم

حصول كونها موجودة بالوجود القائم بها وكذلك حل الشك لان سلب الوجود

عن ماهية السواد لا يمكن الا اذا كان السواد ممتنعا عدمه في الذهن فيكون

حصول الوجود الذهني ليس له شرط في سلب الوجود الخارجي عنه ولا امتناع في

ذلك واليه اشار الامام بقوله في السؤال الذي يسلب عنه الوجود الخارجي

موجود في الذهن وممنوع للمقدمة القائلة بان سلب الوجود عن ماهية السواد

لا يمكن الا اذا كان السواد ممتنعا عدمه في الخارج مع ذكر المستند

واذا عرفت ذلك ظهر ان ما ذكره الامام في جواب هذا المنع يكون

نقضا للمدعى واعتراضا على المستند واذا عرفت ذلك ظهر لك ما ذكره

الامام في جواب هذا المنع يكون نقضا للمدعى واعتراضا على المستند

لا دليلا على المدعى وبعد التي ورد بهذا فنقول لم لا يجوز ان يصدق

قولنا السواد ليس بموجود بمعنى ان حقيقة السواد ليس هو الموجود المطلق

وهذا المعنى وان كان على خلاف الحس وابن الموضع وللكلام المنطقي

لكن يجوز ان يفسر هذا القول به او نقول لم قلتم بان سلب مطلق

الوجود اذا امتنع عن السواد لا يصدق قولنا السواد اما ان يكون موجودا

او ان لا يكون موجودا عاية ما في الباب ان الصادق هي المنفصلة

مع الحمل الاول دائما ولكن لا يلزم من ذلك كذب المنفصلة المذكورة لكن
واما الثاني فهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون الى آخره
اقول هذا ايضا ظاهر وجواب الوجه الاول وتوضيحه اذا قلنا
الجسم اسود كان في ذلك حكم بوجود الاسود قد حكم واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز
ان يكون الموصوفية امرا سلبيا ولا يلزم من كون بعضها وهو اللاموصوفية
سلبيا لصدقه على المعدوم ان يكون كلها امرا وجوديا لجواز ان لا يكون شيء
من النقيضين وجوديا في الخارج فان الامتناع واللاامتناع متناقضان
مع ان شيئا منهما ليس امرا متحققا في الخارج بل النقيضان استحال
صدقهما معا وكذبهما معا على ذات واحدة وان كانا معدومين وفي نفس
الامر كان احدهما اما ان يحل بها يجب كونه موجودا في الخارج فلو سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون الموصوفية امرا زائدا على نفس الجسم والسواد
ويكون موصوفية الجسم بتلك الصفة لا يكون امرا موجودا زائدا على
تلك الصفة حتى لا يلزم التسلسل قال فان الموصوفية ثابتة في الذهن
اقول توضيحه انه لا نسلم ان موصوفية الجسم بالسواد
لو كانت صفة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وانما
يلزم ذلك ان لو كانت الموصوفية ثابتة في الخارج واما اذا كانت
ثبوتها في الذهن فقط لا يلزم ذلك اجاب عنه بقوله الذهن ان طابق
الخارج عاد الاشكال والا فلا عبرة به وهذا الجواب ضعيف
اما اولا فلانه اعتراض على المستند واما ثانيا فلانه لم يعني بالمطابقة

ان الموصوفية كما انها ثابتة في الذهن فهي ايضا ثابتة في الخارج فقد علم ان
الذهن انما يطابق على هذا التفسير من حيث لا يكون فيه حكم وان يعني بها ان
حكم العقل بثبوتها في الذهن مطابق للحق وفي نفس الامر فهو مطابق للخارج
على هذا التفسير من حيث ثبوتها في الذهن ولكن لا يلزم عود الاشكال وتوضيحه
ان سائر انما نسبته بينهما والنسبة بين الشيئين استحال ان يكون حاصلة في
غيرهما ممنوع وانما يلزم ذلك ان كانت صفة ثبوتية في الخارج فان الصفات
العدمية والنسب الاعتبارية جاز ثبوتها في الذهن ولو كانت صفات ونسبا
للامور الخارجية لم فسلم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وكذا الاعتراض
الرابع على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون الى آخره اقول
اما الوجه الاول فبيان ان مسمى الامتناع لا موجود ولا معدوم فجوابه
ما ذكره الامام سؤالا عليه حيث قال فان قلت له ثبوت في الذهن وتصوره
بتلك ايضا تعالى بالوجود في كلامه مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا
او معدوما ان عنيتم به الموجود في الخارج فنختار القسم الثاني واما
قوله فلا امتناع عدمي لصدقه على المعدوم فيكون الامتناع وجوديا لان
احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا في الخارج فقد عرفت ضعفه وان
عنيتم به الموجود في الذهن او باحد الوجودين فنختار القسم الاول
قوله لو كان كذلك لكان الموصوف به موجودا قلنا نعم فان الممتنع
عندنا ثابت في الذهن والا استحال الحكم عليه بانه ممتنع في الخارج
وما ذكره في جواب هذا السؤال فضعيف اما اولا فلانه كلام على
المستند

لان حاصل ما ذكرناه منع ما ذكر المستند بما لا يخفى عليك وذلك من قواعد النظر
واذا تأملت ما ذكر في الوجه الاول وهو قوله الممتنع ممتنع في نفسه
سواء كان هناك عقل او لم يكن يرجع حاصله الى ذكر شيء مستند
في الكلام منا ويستدرك المقدمة مع استثناء عن هذه المقدمة لانا نقول
هكذا ان كان هناك عقل كان الممتنع ممتنعا في نفسه لكن هناك عقل
كان الممتنع ممتنعا في نفسه او لم يكن ومن البين ان ذلك بعد تسليم
المقدمتين الشرطية لا يستلزم وجود الممتنع في الخارج ولا عدمه لان
كونه موجودا في الخارج او ليس ايضا ممتنعا لكونه ممتنعا واما الوجه
الثاني من الجواب فقد عرفت حله واما الوجه الثالث فان عنى بالموجود
في وجه ولان الذي في الذهن لو كان موجودا للموجود في الخارج باعتبار
انه ليس بموجود في وجه وحينئذ يمتنع ان يكون الامتناع القائم به
موجودا قلنا لا نسلم استحالة التالي واما الملازمة فذلك ان لو كان
الامتناع موجودا في الخارج اما اذا كان هو ايضا موجودا في الذهن
فلا وان عنى به الموجود في الذهن او باحد الوجودين [illegible] وانه موجود
في وجه وحينئذ استحالة اتصافه بالامتناع قلنا لا نسلم واما الملازمة
فذلك ان لو كان الحكم عليه بالامتناع بوجوده في الذهن اما اذا [illegible] فانما
يتم ان كان الموجود في الذهن مما عرض له الامتناع وليس كذلك
بل الموجود في الذهن بعض الامتناع لان الكلام فيه وان فرض الكلام
في معنى الامتناع الاعم من الامتناع الخارجي والذهني كان [illegible]
ايضا ما ذكرناه

كان الحكم عليه بالامتناع وجوده في الخارج فلا فان الموجود في الذهن جاز الحكم عليه بالامتناع الخارجي على انا نقول ما ذكره هو

لا يقال لو كان موجودا في الذهن لكان الموصوف به ايضا موجودا فيه ولو كان كذلك لكان الممتنع الاعم من
الممتنع الخارجي والذهني احد الاقسام الباقية لانا نقول نعم ولكن باعتبار كونه بما في الذهن
ماهيته ولا امتناع فيه قال وثانيها ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى
العدم ومسمى الوجود الى اخره اقول لا نسلم ان الحدوث عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن مسبوقية
وجود الشيء بالعدم وهو مغاير لمسمى الوجود ولمسمى العدم ولا يلزم منه ثبوت الواسطة لجواز
ان يكون وجودا خاصا او عدما خاصا ولا نسلم ان الماهية حال ما يصدق عليها الحدوث على ما ذكرنا
من التفسير استحال ان يكون موجودة بل الواجب وجودها اذ ذاك الوقت لان الحدوث على هذا التفسير
نسبة تعرض للماهية بالقياس الى وجودها ووجود النسبة بدون المنتسبين محال ومن هذا عرف
ضعف التقرير الثاني وان الماهية ليست لها حالة يصدق عليها انها الانتقال من العدم الى الوجود بل هي
في جميع الاحوال موجودة او معدومة وما ذكره ليس بتلك الحالة فعلم عن ضعفه قال الحجة الثالثة انه
لمنكر البديهيات ان اتى العقل جازم بامور كثيرة [illegible] مع ان الجزم عنه مع تنبيهها الى
اخره اقول اما الوجه الاول فلا نسلم بانا جزمنا بان زيدا الذي رايناه بعد فتح العين هو الذي رايناه
اولا [illegible] فانا اذا عرضنا هذه القضية والواحد نصف الاثنين على عقولنا لم نجد احساسا
في القوة والوثوق وذلك دليل التفاوت وكيف لا سلمنا لكن
لم قلتم بان الجزم غير صحيح قوله لاحتمال ان يقال ان الله تعالى خلق شخصا مساويا من جميع الوجوه
تلك لا نسلم قيام هذا الاحتمال لان وجود شخص مشارك من جميع الوجوه محال لاستحالة حصول
الاثنينية بدون الامتياز والتمسك بالفاعل المختار لا يصح لانه تعالى اجرى سنته بخلق الانسان
من نطفة صادفت الرحم وانعقدت منها علقة ثم مضغة ثم عظم ثم خلق اللحم ثم خلق النفس الناطقة
وتعلقها به ثم بانتقاله مدة معلومة في الرحم على ما صرح بهذه المراتب الكتاب العزيز الذي لا ياتيه

الباطل من بين يديه ولا من خلفه وكذلك بالموجب لان علته التامه غير حاصله اذ من جملة اجزائها
التطهير الرحم وانعقادها حيوانا وتناهيها انما هو مدة معلومة وذلك غير حاصل ح وبهذا عرف
جواب الوجه الثاني وكذلك الوجه الثالث لانا لا نسلم تمام احتمال ذلك الدلايل الحاصل ذكرتم
من الخفا يوفان ذلك انها اجسام وكل جسم يقبل من الصفات ما يقبله ساير الاجسام وليا
لم نسلم صدق الكبرى انما يصدق ان لو كان يقول كل جسم لكل صفه لكونه جسما وهو ممنوع قال
من الجايز ان يكون قبول بعض الاجسام لبعض الصفات لخصوصية حسيته او لامر انضم
من فصل او خاصة او مزاج لم قلتم بانه ليس كذلك سلمناه لكن العلة القابلية لا تكفي في امكان حصول
المعلول بل لا بد معها من امكان وجود العلة الفاعليه والتمسك بالفاعل المختار والموجب لا يصح اما
المختار فلعدم جريان عادته بذلك واما الموجب فلانا لا نسلم حصول العلة التامة وبما ذكرنا
علم فساد الوجهين الباقيين مع ما مر بكل منهما لحوار الرابع ثلاثا لا نسلم الحصان المقتضي
لذلك الجزم في الاقوال جملة افعال الحوان ان يكون المعنى افواه المخصوصة ومعنى الاقوال المنظومة
المترتبة ترتيبا خاصا موافقا لتركيب لغه من اللغات مفيد المعنى من المعاني او افعاله المخصوصة
او المركب من الاقوال والافعال المخصوص لعلها تساوي احديها او مجموعها وان يوجب حسبنها
بناء على ان الفاعل المختار لو الشكل الغريب يقتضي حصول تلك الاقوال والافعال المخصوص حسنه
فعلم عرفت ضعفه واما الخامس فلانا لا نسلم تمام ما ذكره من الاحتمال في حق غير الانبيا بل ارجح
ذلك فانما يصح في حق الانبيا عليهم السلام واما في حق غيرهم فلا ثم بعد التسليم تمام الاحتمال المذكور
في هذه الوجوه لكن لا نسلم انه ينافي الجزم بصدق هذه القضايا فان الاحتمال في الامور العادية
مع الجزم مما لا نزاع فيه عندنا وهو المنع اعني الحجر ذكره بعض الشارحين لهذا الكتاب من
غير مستند ولعل فيه نظرا واما السوال الذي ذكره بعد الوجه الخامس فظاهر وجوابه حق

قال الحجة الثالثة مزاولة الصنايع العقلية يدل على ان الانسان قد يتعارض عنده
دليلان في مسئلة عقلية بحيث يعجز عن القدح في واحد منهما الى اخره اقول لا نسلم
ان العجز لا يتحقق الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في
الدليلين لجواز ان لا يكون العقل جازما بصحة جميع المقدمات بل يعلم قطعا فساد
مقدمة من مقدمات احد الدليلين لكن لعجزه عن تعيين الفاسد لا يتمكن من القدح فيها
وكيف يجزم بالكل ونعلم ان الدليل متى صحت مقدماته لزم اعتقاد صحة النتيجة
فلو اعتقد صحة مقدمات الدليلين لزم اعتقاد صحة النقيضين قال الحجة الرابعة
قد يكون الانسان جازما بصحة مقدمات دليل معين ثم يتبين له الخطا في بعض
تلك المقدمات الى اخره اقول لا نسلم انه اذا انتقل الانسان من الجزم في قضية
نظرية الى الجزم بمقابلها لا يبقى الوثوق بالبديهيات وانما يلزم ذلك ان لو كان
الجزم بالقضايا النظرية في قوة الجزم بالقضايا البديهية وليس كذلك فان الجزم
بالنظريات مستفاد من دليل قاطع ما اطلع على خطا فيه والجزم بالبديهيات مستفاد
من القوة العقلية التي نسبتها الى جميع النظريات ولا يتوقف حكم العقل فيها الا على
تصور طرفيها فاين احد البابين من الاخر قال الحجة الخامسة انا نرى لاختلاف الامزجة
والعادات تاثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات الى اخره اقول لا نسلم
كون ذلك قادحا في البديهيات فان الاحكام المستفادة من المزاج والالف والعادة
تختص باقوام دون اخرين وبزمان دون زمان ولذلك قد يختلف معتاد قوم
ومعتاد قوم اخرين ومالوفهم ومالوفهم واما القضايا البديهية فهي عامة لجميع الناس
في جميع الازمنة لا تختلف باختلاف الامم وباختلاف الازمنة بل هي احكام مستمرة

يحكم بها جميع العقلا بل الصبيان والبله والمجانين الذين لا يألفون شيئا ولا
يعتادون امرا واضافتها الى المزاج العام والالف العام والعادة العامة ممنوع
وانما يمكن ذلك ان لو امكن اشتراك جميع الناس في مزاج او الف او عادة وهو
ممنوع قال لا يقال الانسان يفرض نفسه خاليا عن مقتضيات الامزجة
والعادات الى اخره اقول توجيهه ان يقال لا نسلم انه اذا كان لاختلاف الامزجة
والعادات ما يستلزم القدح في البديهيات وهو المنع الذي اشرنا اليه وانما يلزم ذلك
ان لو امكن اضافة هذه الاحكام الى المزاج او الالف او العادة وهو ممنوع لانا
وقطعنا النظر عن المزاج والالف والعادة نجزم بهذه القضايا جزما لا يشوبه شك
وعند ذلك ظهر ضعف ما ذكره من الجواب لانه كلام على المستند وسقوط جوابه ممنوع
لان المراد من فرض الخلو قطع النظر وعدم الالتفات اليه قال ثم قالوا الخصوم
اما ان يشتغلوا بالجواب عما ذكرنا او لا يشتغلوا الى اخره اقول نختار القسم الاول
قوله فحينئذ يكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب
عن هذه الاشكالات قلنا لا نسلم بل انما نجيب عنها لنعرف فسادها لا لان العقل
يحتاج في الجزم بصحة هذه الاحكام الى الجواب عنها فان العقل يجزم بها ولا يلتفت
الى هذه الشبهات اصلا ولما ظهر فساد كلام القادحين في الحسيات والقادحين
في البديهيات بطل قول السوفسطائية وهم القادحون في الكل قال لا يقال
هذا الكلام الذي ذكرتم ان افادكم علما بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقض
الى اخره اقول توجيهه ان يقال صحة هذه الادلة مع القول بان القضايا البديهية
والمحسوسة غير موثوق بها ممتنع الاجتماع لان هذه الادلة ان افادت علما

الحسيات والبديهيات القول بصحتها والقول بصحتها انما يصح بعد القول بصحة
البديهيات والحسيات لان النظريات فرع الحسيات والبديهيات والقول بصحة
الفرع بدون القول بصحة الاصل محال وان لم يفد شيئا سقط بالكلية وما
ذكروه في جواب هذا السؤال فليس بشيء لان ما ذكره انما يفيد المهم لو لم يحصل الجزم
بفساده وقد بينا فساد كل ما ذكروه وقد عرفت قول الامام ان الاشتغال بالجواب
عن هذه الاشكالات يفيد غرضهم غير لازم لما بينا ان الاشتغال به ليس لان الجزم
بالبديهيات والمحسوسات موقوف عليه بل للعلم بفساد ما ذكروه من الشبهة قال
المقدمة السادسة في احكام النظر الى اخره اقول اختلف الناس في ان النظر هل
يفيد العلم ام لا فاكثر اهل العلم قالوا به وقوم نفوه مطلقا فمن هؤلاء من قال لا طريق
الى العلم بالشيء الا قول الامام وهم الامامية ومنهم من قال لا طريق اليه الا الحس وهم
الشمنية ومنهم من قال لا طريق اليه الا الحس وخبر التواتر واخرون قالوا لا طريق اليه
الا الحس وخبر التواتر والعقل وقوم نفوه في الفروع دون الاصول واليه ذهب
النظام واصحاب الظاهر وقوم عكس الامر واليه ذهب الامام احمد بن حنبل واصحابه
فهذا هو المذاهب المذكورة في النظر قال النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى
تصديقات اخر الى اخره اقول اشار في هذا التعريف الى كل واحد من العلل الاربع
اما المادية فهي الامور التي يقع فيها التركيب والتاليف واشار اليه بلفظ التصديقات
واما الفاعل فهو الفاعل الذي يرتب تلك الامور وفي لفظ الترتيب اشارة اليه لان
الترتيب بدون المرتب غير معقول واما الصورية فهو الهيئة الحاصلة بعد الترتيب
والتاليف وهي وان كانت غير مذكورة صريحا لكن لفظ الترتيب يدل عليها لاستلزام

كل ترتيب وتاليف هيئة واما الغائي فهو الذي لاجله الترتيب والتاليف واشار
التحقيقية لتتوصل بها الى تصديقات اخر فاذن هذا التعريف اشتمل على العلل الاربع
فتكون اتم التعريفات واكملها ويجب تبديل لفظ التصديقات في الموضعين بالامور
او يضاف اليها التصورات والا خرج النظر في التصورات عن هذا التعريف لا يقال
الامام انما ترك التعرض للتصورات لانها غير مكتسبة عنده لانا نقول قد احتج عما ذكره
دليلا عليه فلا بد من التعرض لها ليكون التعريف شاملا لا يقال هذا تعريف لنوع
من النظر وهو الذي يوضع فيه المطلوب ثم يطلب المقدمات المنتجة اياه اما الذي
يساق الذهن فيه من المقدمات الى المطالب من غير شوق وطلب كما للنفوس
القدسية فلا يشمله لانا نقول لا نسلم كون ذلك نظرا فان النظر عندنا لا يتناول الا على
ما ذكرناه بل هو نوع من الالهامات الا انه يشترط فيه خطور المقدمات بالبال
ولقايل ان يقول قول الامام بعد ذكر المثال فلا معنى للفكر الا ما حضر في ذهنه من
التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث يدل على ان الفكر عبارة عن التصديقات
المستلزمة للتصديق المجهول وما ذكره في التعريف يقتضي انه عبارة عن نفس ترتيب
تلك التصديقات وبينهما تناقض وتناف ويمكن ان يجاب عنه بان التناقض انما
يلزم ان لو كان لفظة من في قوله من التصديقين المستلزمين للبيان اما اذا
كانت للابتدا فلا وههنا كذلك لان معناه ان الفكر هو الشيء الذي ابتداؤه
التصديقات المستلزمات والترتيب كذلك فلا تناقض وفي هذا الجواب نظر لان
لفظة من انما يصح ان يكون للابتدا ان لو دخلت على التصديقين فقط وههنا دخلت
على التصديقين المستلزمين وهما بصفة الاستلزام متاخران عن الترتيب لامتناع

وجهما مستلزمين بدون العرض لهما الترتيب المخصوص وانما كان اللازم ظنيا اذا
كان احدى المقدمتين ظنية لان الموقوف على الظني يجب ان يكون ظنيا ولا تعارض
بمثله لان الموقوف على ~~القطعي يجب ان يكون قطعيا~~ اليقيني انما يجب ان يكون يقينيا
ان لو لم يتوقف على الظني فلا اما اذا توقف على الظني فلا قال الفكر المفيد للعلم
موجود الى اخره اقول هذا شروع في اثبات مذهب جمهور القائلين بان الفكر
يفيد العلم في الجملة خلافا للسمنية فانهم انكروه مطلقا وفي غير العدديات والهند سيات
فان بعضهم اعترفوا بافادة العلم في هذين وانكروا افادته في الالهيات وقالوا
ان المطلوب فيها الاخرى بالاولى والاحرى والامام اثبت المذهب الحق بالمثال
المذكور من قبل وهو قوله فان من صدق ان العالم متغير وكل متغير ممكن لزمه
التصديق بان العالم ممكن وكل واحد من هذين القولين مقدمة بعينه وقد
اجتمعا في الذهن واستلزما النتيجة المذكورة فالفكر يفيد العلم وهو في غير العدد يات
والهندسيات وانما قال فان من صدق ان العالم متغير وكل متغير ممكن لان
مقدمتي القياس لا يجب ان يكونا صادقتين في نفس الامر بل ان يكونا بحالة متى
سلمتا لزم عنهما قول اخر مغاير لكل واحد منهما قال واحتج المنكرون مطلقا
بامور اربعة الى اخره اقول تحرير هذه الوجوه الاول لو كان الفكر المفيد
للعلم موجودا لحصل عقيبه اعتقاد ما ولو حصل ذلك فالعلم بكون ذلك الاعتقاد
علما اما ضروري او نظري والاول محال لانا كثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما
اعتقده ولان العقلا اختلفوا فيه ولا شيء من الضروري يمكن الانقلاب ولا
جائز الاختلاف فيه والثاني ايضا محال والا افتقر الى نظر اخر ويكون الكلام فيه

كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال والثاني ان النظر غير موجود اصلا ومتى
كان كذلك لم يكن مفيدا للعلم لامتناع افادة ما ليس له وجود اصلا العلم وانما
قلنا انه ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان كل من نظر له مطلوب منه مطلوبه
منه ان كان حاصلا امتنع طلبه من النظر لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن
حاصلا فكذلك لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال ولانه اذا حصل استحال ان نعرف
ان الحاصل مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث لو كان الفكر المفيد للعلم اليقيني
موجودا لما ظهر لاحد من الناظرين ضعف ما حصل له بالنظر والتالي باطل لان
الانسان قد يكون مصرا على صحة مقدمات دليل حصل له بالنظر وعلى النتيجة
اللازمة منه ثم بعد ذلك يظهر له ضعف الكل او البعض بدليل اخر وذلك ظاهر لمن له
ممارسة ونظر في العلوم ويمكن ان يجعل ما ذكره دليلا للكبرى قياس محذوف الصغرى
في التالي منتج للمدعى هكذا الاشي من العلم اليقيني احتمال نقيضه قائم وكل اعتقاد يفيده
الفكر فاحتمال نقيضه قائم فلا شيء من العلم اليقيني يفيده الفكر اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان الانسان قد يكون جازما بصحة قضية حصلت له من النظر ثم
بعد ذلك يظهر فسادها بنظر اخر وهذا الاحتمال قائم في النظر الثاني وفي جميع
افراد النظر المطلق ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين وان شئت احذف عكس
نقيض الكبرى وهو قولنا وكل ما لا يحتمل النقيض فالفكر لا يفيده وجعله
كبرى لقولنا العلم اليقيني لا يحتمل النقيض لينتظم قياس في الاول منتج لقولنا العلم
اليقيني لا يحتمل النقيض لينتظم قياس في الاول منتج لقولنا العلم اليقيني لا يفيده الفكر
الذي هو المطلوب الرابع لو كان الفكر مفيدا للعلم لحصل مقدمتان في الذهن

معا لامتناع انتاج المقدمة الواحدة بالاتفاق والتالي باطل لانا نجد من انفسنا انا
وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم بعد علمنا في تلك الحالة توجهه نحو استحضار
معلوم اخر والعلم به ضروري واما الوجهان اللذان تمسك بهما المنكرون له في
الالهيات فالاول منهما هو انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل
بعض العلم بنسبة امر الى ذات الباري عز اسمه ولو حصل ذلك لحصل العلم بكل
واحد من المنسوب اليه والمنسوب اعني الموضوع والمحمول لامتناع العلم
بانتساب امر الى اخر دون العلم بكل واحد من المنتسبين والتالي باطل لان
الحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق ان لا تصور الا ما ندركه بحواسنا
او بهويتنا او عقولنا الثاني لو كان الفكر مفيدا للعلم بانتساب امر الى ذات الباري
تعالى لافاد العلم بانتساب حقيقة هوية الانسان اليه التي هي اظهر الاشياء واقربها
منه ويشير كل واحد منا اليها بقوله انا ولو افاد ذلك لما اختلف العقلاء فيه وقد اختلفوا
فيه لان بعضهم قالوا انها عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وهو مذهب المعتزلة
وبعض اصحابنا وبعضهم قالوا انها اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل
سريان ماء الورد في الورد وذلك الساري هو المخاطب والمثاب والمعاقب ومن شأنه
حفظ هذا الهيكل المحسوس وصيانته عن ان يتطرق اليه الفساد ما دام ساريا
فيه واذا فارق استعد للعفونة والفساد وهو مذهب الامام الجويني رح
طائفة من القدماء وبعضهم قالوا هو جزء لا يتجزى في القلب وهو مذهب ابرهيم
النظام وابن الراوندي وبعضهم قالوا هو المزاج ما دام البدن على المزاج الذي
يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد واذا بطل عنه ذلك المزاج استعد

للفساد وهو مذهب القدما من الاطبا وبعضهم قالوا انها عبارة عن
النفس الناطقة وهي جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز هو المدبر لهذا
الهيكل والحافظ له والفاهم والمخاطب والمخاطَب والمثاب والمعاقب وهو
مذهب الحكما المحققين والامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من
الصوفية ومع قيام هذا الاختلاف العظيم استحال كون الفكر مفيدا له قال
الجواب عن الاول انه نظري الى اخره اقول الجواب عن الوجه الاول ان يختار
ان العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظري على معنى انه لازم من
المقدمات المرتبة بالترتيب الخاص الضرورية ابتدا او اللازم عن مقدمات
سابقة كذلك ومن المعلوم بان اللازم عن الضروري بهذا التفسير ضروري
والتسلسل ممنوع لان عند هذين العلمين علم ان الاعتقاد الحاصل علم من
غير التوقف على شي اخر والامام في بعض كتبه اختار انه ضروري على معنى ان
كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما وكلاهما
صحيح والجواب عن الوجه الثاني قد مر في اول الكتاب ونقول ايضا لا نسلم ان
المطلوب اذا حصل استحال انه نعرف انه مطلوب قوله لانه يستدعيه السبق قلنا
لا نسلم فان كل واحد من المحكوم عليه وبه معلوم اما بذاته او بعارض من عوارضه
والمجهول نسبة احدهما الى الاخر بالايجاب والسلب فاذا حصلت النسبة
المطلوبة علم بواسطة العلم بالمنتسبين ان الحاصل هو النسبة المطلوبة سلمناه
لكن لم قلتم بانه اذا لم نعرف ان الحاصل مطلوب لا يكون الحاصل علما ليلزم عدم
وجود الفكر المفيد للعلم فان الشعور بالعلم بالشي غير العلم بذلك الشي ولا

ولا يلزم من كذب الاول كذب الثاني والجواب عن الوجه الثالث انا لا نسلم
صدق الشرطية وانما يصدق ان لو كان كل واحد من افراد الفكر مفيدا للعلم
وليس كذلك بل المفيد للعلم عندنا بعض الافكار وهي التي يكون مستجمعة للشرائط
المعتبرة في الفكر ومن السر ان كون البعض مفيدا للعلم لا يستلزم ما ذكرتموه
ومن هذا عرف ضعف التقريرين الاخيرين لا يا امنع فيام احتمال ما حصل بالنظر
الثاني ولكل واحد من افراد النظر المطلق للبعض لاحتمال ان يكون النظر الثاني
او بعض افراد النظر المطلق مستجمعا للشرائط المعتبرة في الفكر فما حصل به من
الاعتقاد لا يحتمل النقيض والامام عارض هذا الوجه باغلاط الحس اما انت
فقد عرفت حله والجواب عن الوجه الرابع انا لا نسلم امتناع حصول العلمين معا
الذهن وانا قد نعقل القضية الشرطية المركبة من حمليتين والحكم بلزوم احدى
الحمليتين للاخرى يستدعي حصول العلم بهما معا والتمسك بالضرورة فغير معقول
بل نقيضه ضروري لا يقال نعقل ما تركبت منها الشرطية ليس نعقلا للنسبة للقضيتين
لان حرفي الشرط والجزا اخرجاهما عن ان يكونا قضيتين لانا نقول هذا كلام على
السند ونعد جوازه فان اقتران حرفي الشرط والجزا بهما يكون حال الحكم باللزوم
ونعقل الحمليتين لابد ان يكون سابقا على الحكم باللزوم لما تقرر في اوائل العقول ان
الحكم باللزوم بين الامرين بدون تعقلهما محال واما الوجهان الاخيران فالجواب
عن الاول ان نقول لا نسلم اسفا التالي وما ذكرتموه في اول الكتاب لسان عدم تصور
حقائق الامور الالهية فقد احسنا عنه ولئن سلمنا صحة ما ذكرتموه لكن المحكوم عليه
فيه لا يجب ان يكون معلوما من حقايقها بل بها او بعوارضها والحقائق الالهية

وان كانت غير متصوره بحقايقها لكنها متصوره بعوارضها المشتركه بينها وبين
الممكنات المحدثه وذلك كاف في امكان الحكم عليها وبها وعن الثاني انا لا نسلم
صدق الشرطيه وما الدليل عليها والتمسك بالقياس لا يفيد في العقليات ولين
سلمنا ولكن لا نسلم استثنا التالي واحال في العقلا فيما ذكرتم لا يدل عليه لاحتمال
عدم استجماع كل واحد من الافكار الصادره عنهم الشرايط المعتبره في الفكر
ويكون الفكر المفيد له المستجمع للشرايط ممكن الوقوع نعم هذا الوجه يدل
على صعوبه هذا العلم اعني العلم الالهي لا على تعذره الذي هو محل النزاع قال
لا حاجه في معرفه الله الى معلم خلافا للملاحده اقول ان قوما اوجبوا نصب
الامام المعصوم في كل زمان من الازمنه ليهدي الخلق الى معرفه الله تعالى
ويعلمهم طريق النجاه ويرشدهم الى الخيرات ويبعدهم عن المعاصي والملاهي لكن
وهم التعليميه وقالوا لا يمكن معرفه الله الا بواسطه قول مثل هذا الامام
المعصوم فمن هولا من عزل العقل بالكليه وقالوا لا يهتدي العقل الى معرفه
الادله اصلا ومنهم من لم يبالغ في ذلك بل قال انه لا يستقل في معرفه الامور الالهيه
بل لا بد من امام يرشده الى وجوه الادله ويوصله الطريق على دفع الشكوك
والشبهات ونسبته الى نفس الخلايق كنسبه الشمس الى الابصار وكما ان
الابصار لا يمكن الا بواسطه الضو فكذلك نفوس الخلايق لا يمكنهم الاطلاع على
الحقايق الا بواسطه قول الامام قال لنا انه متى حصل العلم بان العالم ممكن
وكل ممكن فله موثر الى اخره اقول متى حصل في ذهن الانسان العاقل ان
العالم ممكن اي شي نسبه الوجود والعدم بالنسبه الى ذاته على السويه لا يحصل

احدهما له الا من الخارج وحصل ايضا بان كل ما هذا شانه لا بد له من فاعل موجود
يفيض وجوده ثم نضم الى ذلك ما يقتضي كون ذلك الموجود واجبا لذاته علما
يستعقبه يحصل بجزم بان العقل للعالم صانعا موجودا واجبا لذاته سوا
كان هناك معلم او لم يكن ولقايل ان يقول لا نشك انه متى حصل هذان العلمان
على الوجه المخصوص في النفس مع انضمام ما يجب انضمامه اليه لزم الجزم
بان للعالم صانعا واجبا لذاته انما الشان في امكان حصول هذه العلوم
في العقل بدون المعلم او من يقوم مقامه وما ذكرتموه لا يدل عليه قال واعتمد
الجمهور منا ومن المعتزله في ابطال قولهم على وجهين الى اخره اقول اصحابنا
والمعتزله ابطلوا مذهب هولا بوجهين الاول لو افتقر الانسان في العلم
بحقايق الاشيا الى معلم افتقر الكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم افتقار
كل معلم في العلم بالشي الى معلم اخر وذلك يقتضي الدور او التسلسل وكل واحد منهما
محال الثاني ان قول المعلم انما يفيد بان لو علمنا كونه صادقا فيما قاله والعلم
بكونه صادقا انما يحصل بعد العلم بالله تعالى وصدقه بواسطه اظهار المعجز على يده
على وفق العاده ادعاه لما انا نعلم ان الله لا يبعث رسولا الا ويظهر المعجز على
يده على وفق ما اتى به والعلم بان الله تعالى صدقه انما يحصل بعد العلم بالله تعالى
فاذن قول العلم لا يفيد الا بعد العلم بالله تعالى فلو استفدنا العلم بالله تعالى
من قول المعلم لزم الدور وانه محال قال وهذان الوجهان ضعيفان عندي
الى اخره اقول الامام ابطل كل واحد من هذين الوجهين اما الاول فبان منع
الشرطيه وقال ان المستدل انما يلزم ذلك لو افتقر الانسان في علم او كل الانسان

في العلم بحقائق الاشيا الى المعلم وليس كذلك لجواز الانتها الى شخص يكون
عقله اكمل العقول واقواها لكونه مويدا من عند الله تعالى بخاصية تقتضي كمال
عقله وقوته وحينئذ يستقل هو بادراك الحقائق من غير الحاجة الى المعلم لم
قلتم بانه ليس كذلك لا نقال لو حصل الجزم باحتياج الانسان في العلم بحقائق
الاشيا الى المعلم لما افتقر المعلم الى معلم اخر والا لزم احد المحالين المذكورين
ولو كان كذلك لكان في الوجود شخص استقل بعقله في ادراك حقايق الاشيا
ولو كان كذلك لما حصل الجزم باحتياج شخص ما الى المعلم لان اي شخص فرضناه
يحتمل ان يكون هو الشخص خصه الله تعالى في ادراك الحقايق بالاستغنا عن غيره
لانا نقول الشرطية الاخيرة ممنوعة وما ذكروه في بيانها وهو ان اي شخص
فرض احتمل ان يكون هو الشخص المخصوص بالخاصية المذكورة ممنوع وانما
يحتمل ذلك ان لو امكن ظهور اثار تلك الخاصية على كل شخص اما اذا لم يكن كذلك
بل نجزم انه لا تظهر تلك الاثار الا على الشخص الواحد علمنا انتفا تلك الخاصية عن بقية
الاشخاص واما الثاني فبان منع المقدمة الثالثة بان العلم بكونه صادقا انما يحصل
بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجزة على يده وقال انما يلزم ذلك ان لو
كان العقل معزولا بالكلية اما اذا كان له مدخل ما بواسطة تميز القول الصادق
الصحيح عما ليس كذلك لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال ـــــا احتجوا بانا نرى
الاختلاف مستمرا بين اهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك اقول احتج القائلون
بوجوب امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى بان قالوا لو كان
العقل مستقلا في تحصيل العلم بحقائق الاشيا لما وقع الخلاف بين اهل العلم

العلوم النظرية والمطالب البرهانية كما لا يقع الخلاف بينهم في القضايا
البديهية والمقدمات الاولة والثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله ولان العقل
لو استقل في ادراك العلوم والصنايع لما افتقر الانسان في تحصيل شي منها الى
استاد يهديه الى ذلك ومرشد يرشده اليه واللازم باطل لانا نرى ان الانسان
وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالفقه والنحو واخس الصنايع
كالخياطة والحياكة فكيف في تحصيل اصعب العلوم وابعدها مناسبة
كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله واشرف الصنايع كالصياغة
وغيرها من الصنايع الرفيعة والاعمال الشريفة ولا يقال بان ما ذكرتم ان لم
يفدكم علما فقد سقط بالكلية والا فقد اعترفتم بادراك علم نظري من غير امام
ومعلم لانا نمنع الشرطية الثانية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بركسا الوجهين
المذكورين لاثبات المطلوب بواسطة ارشاد الامام المعصوم والقايم
السا اجاب الامام عن الاول وقال لا نسلم صدق الشرطية وانما تصدق ان لو
اتى كل واحد منهم بالنظر الصحيح لا يعرض له الغلط ولقايل ان يعود ويقول لو
كان العقل مستقلا في ادراك الاشيا على ما هي عليه لاتى كل واحد من العقلا
بالنظر الصحيح ولو كان كذلك لما وقع الخلاف بينهم وجوابه ان يقول لا نسلم
صدق الشرطية وانما تصدق ان لو استقل كل عقل بالاتيان بالنظر على
الوجه الصحيح وهو ممنوع وعن الثاني انا لا نسلم صدق الشرطية وانما يلزم
صدقها ان لو ادعينا استقلال عقل كل احد بذلك وليس كذلك بل المدعى امكان
وجود عقل مستقل بمعرفة الله تعالى اذ لو امتنع ذلك لافتقر كل عقل الى معلم

على الوجه

فافتقر عقل المعلم الى معلم اخر ولزم الدور او التسلسل وهما محالان وان ما
ذلك لجواز الانتهاء الى عقل الامام المعصوم المستقل بمعرفة الله تعالى لكماله
وقوته قلنا فهذا مع اعترافه بما ادعيناه وان ادعى الامام امكان استقلال
العقل في حق غير الامام المعصوم كان المنع على ما ذكره من الدليل ظاهرا لانه
الان نقال لو امتنع استقلال عقل كل من كان غير الامام في ادراك الحقائق
لامتنع لاحد منهم بمجرد عقله استخراج شيء من المسائل النظرية والتالي باطل
لان من مارس صناعة النظرية امكنه استخراج بعض العلوم بنفسه
والزيادة فيما سطروا وابطال … وان لم يسمع ذلك من امام ومعلم وكيف وانا
نرى ان اكثر الاذكياء يحلون الكتاب المنسوب الى اوقليدس بل اكثر العلوم
الرياضية من غير حاجة الى اسناد يرشدهم الى ذلك ولقائل ان يقول لا نسلم انتفاء
التالي ولم لا يجوز ان يقال ان انواع الادلة والتركيبات المفضية الى المطالب
التي ينظر فيها العقلاء ويستعملونها في العلوم انما هو من القاء الامام وارشاده
الا انها لما اشتهرت بين الناس وصلت من السابق الى اللاحق من غير مشاهدة
الامام المعصوم قال الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر
طلب وطلب الحاصل محال اقول النظر قد يراد به الحركات العقلية وهي
طلب المقدمات المستلزمة للمطلوب وقد يراد به المقدمات المترتبة الحاصلة
في الذهن المستلزمة للمطلوب اذا عرفت هذا فاعلم ان النظر بالمعنى الاول يضاده
العلم بالمطلوب من كل الوجوه لان النظر على ذلك التفسير طلب للمطلوب والعلم
بالشيء مع طلبه ممتنع الاجتماع لامتناع تحصيل الحاصل واما النظر بالمعنى الثاني

فلا يضاده العلم بالمطلوب اصلا بل الحاجة ثابتة على ان النظر على التفسير الذي علة للعلم بالمطلوب
والمعلول يمتنع حصوله بدون حصول علته واعلم ان النظر في الشيء كما يضاده العلم به فكذلك
يضاده النظر في شيء اخر لما انا نعلم بالضرورة انا متى وجهنا الذهن نحو النظر في حدوث
العالم مثلا امتنع منا في تلك الحالة توجيهه الى النظر في وحدة الصانع والعلم به ضروري
لمن مارس علم النظر واستخراج المطالب النظرية لا يقال لو امتنع اجتماع العلم بالشيء مع
النظر فيه لما امكن للعالم بالشيء استناده لدليل اخر عليه لكون ذلك نظرا فيه والتالي باطل لان
كثيرا من الناس اذا علموا مطالب بدليل اخر يطلبون له اخرى على تلك المطالب لانا نقول
الشرطية ممنوعة وانما يلزم ذلك لو كان المطلوب من انشاء الدليل الثاني هو العلم بمدلول الدليل عليه
الدليل الاول وليس كذلك بل المطلوب منه كون الدليل الثاني دليلا عليه وذلك غير حاصل للناظر
لا يقال لو كان المطلوب من الدليل الثاني دليلا على المطلوب لكان … كذلك المطلوب لانا نقول
الشرطية ممنوعة فان … حصول اللازم من الدليل الثاني في العلم بكونه دليلا على المطلوب
ومسلمة وان … الدليل الثاني كما يستلزم العلم بكونه دليلا على المطلوب يستلزم العلم
بالمطلوب ايضا ولكن لم قلتم بان ذلك غير حاصل فان الدليل الواحد جاز ان يستلزم لوازم بعضها
بالذات وبعضها بالعرض فالقياس المنتج للكل ينتج الجزئي بالعرض وعكسه وعكس نقيضه
وكذا نقيضه وبالجملة جميع لوازم ذلك الكل وههنا كذلك لان الدليل الثاني لما استلزم العلم
بالمطلوب علم بواسطته كونه دليلا عليه قال وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا
الجهل جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اقول الجهل قد يكون بسيطا وقد
يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل الوجوه او من بعضها واما
المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء مع اعتقاد انه عالم به والقسم الاول من الجهل البسيط

مضاد للنظر لانه لم يخطر بالبال اصلا استحال كون النفس طالبة له والقسم الثاني منه شرط للنظر
لان العلم بالمطلوب من كل الوجوه والجهل به من كل الوجوه لما كانا مضادين له كان عدمهما شرط الوجود
شرطيه عدم المانع والمضاد واما الجهل المركب استحال اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعني
المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب استحال منه ان يطلبه لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلبه
قال امتناع الاجتماع ذاتي او للصارف فيه خلاف اقول امتناع الاجتماع بين الامرين قد يكون
لذاتيهما كامتناع الاجتماع بين النقيضين والضدين وقد يكون لامر خارج عنهما صارف عن الاجتماع
كامتناع اجتماع السواد مع الكتابة في الشخص الموصوف بالسواد او الكتابة او بهما فانهما
بالنظر الى العقل يجوز اجتماعهما فيه لكن هذا الموضوع من حيث هو هذا الموضوع لكن لما اتصف
بالمنافي لاحدهما او لكل واحد منهما امتنع الجمع بينهما اذا عرفت هذا فذهب قوم الى ان
امتناع الاجتماع بين النظر والجهل المركب في شخص لامر الاول وذهب قوم الى الثاني ومن قال
بالامر الثاني واحتج الاولون بان الطالب للشيء لا بد ان يشك في المطلوب اذ لو كان جازما بالحصول
المطلوب امتنع منه الطلب والجاهل بالجهل المركب يعتقد ويجزم بانه عالم بالمطلوب والشك
في الشيء مع الجزم به مما يتنافيان لذاتيهما وهذا انما يتم ان لو ثبت ان الشك نفس النظر
او جزء منه اما اذا كان من لوازمه فلا يلزم ان يكون المنافاة بينهما ذاتية والظاهر هو الثاني
لا الاول واحتج القائلون بالثاني بان الجاهل قد يطلع على ما يعتقده اما للاستظهار او لرفع
الخصوم وكيف فانه كثيرا ما يفضي به النظر والفكر الى العلم واذا اجتمعا بالفعل يكون اجتماعهما
جائزا لذاتيهما لكن اجتماعهما لامر مغاير لهما قال المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله
تعالى واجبة على الحق اقول الدليل على ان النظر واجب هو ان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع او لقوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر لانا لو حصلناها بالسمع لزم الدور

وما يتوقف عليه الواجب المطلق اي الذي يجب على كل حال وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب لان ما يتوقف عليه الواجب المطلق لو لم يكن واجبا لكان المكلف مكلفا
به حال عدمه وتكليفه به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وانه محال وانما شرطنا
كون الواجب مطلقا لان الواجب لو كان مقيدا بما يتوقف عليه الواجب لا يجب ان
يكون واجبا كايجاب الزكوة فانه يتوقف على حصول نصاب في ملكه وحولان الحول
مع ان شيئا منهما لا يجب على المكلف وانما شرطنا كون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا
للمكلف لئلا يكون الامر به تكليفا بما لا يطاق كالامر بالطهارة حال فقدان الماء عند
الامر بالصلوة قال الاعتراض عليه من وجوه الى احد عشر اقول نحن نعدد الكل
كل واحد من هذه الوجوه على وجه الامكان ثم نجيب عن الكل الاول ان العلم غير مقدور
للمكلف ومتى كان كذلك امتنع الامر اما المقدمة فلان العلم اما تصور او تصديق
والتصور غير مكتسب لما مر في اول الكتاب وكذا التصديق لان الطرفين اذا حصلا في
العقل فان حصولهما في العقل مستلزما لانتساب احدهما الى الآخر ايجابا كان
او سلبا كما في البديهيات وان لم يكن التصديق ايضا مكتسبا وهو
ظاهر وان لم يكن حصولهما في العقل مستلزما للانتساب المذكور توقف الجزم
بالانتساب بينهما على مقدمة اخرى وتصور طرفيها غير مكتسب والكلام في
استلزام حصولهما في العقل للانتساب بينهما كالكلام في الاولى فلا يتسلسل
الى غير النهاية لامتناعه بل يكون تصور طرفيها في العقل مستلزما للانتساب
بينهما فاذن تلك المقدمة ايضا لان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ضروري
وكذا القول في جميع اللوازم القريبة والبعيدة فعلم ان العلوم باسرها غير مقدورة

للمكلف واما المقدمة السادسة فظاهرة والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال
ولا يبطل ما ذكرناه من الدليل لتوقفه على استحالة تكليف ما لا يطاق ولان الامام منع
امكان الامر بالعلم اولا ثم برهن على امتناعه بعده الحجة الثانية سلمنا امكان الامر بالعلم
في الجملة لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى ولا يلزم من امكان الاول امكان الثاني ثم
الدليل على امتناع الامر بمعرفة الله تعالى ان معرفة الامر الصادر من الموجب يتوقف
على معرفة الموجب لامتناع العلم بالمعلوم المنسوب الى الشيء دون العلم بذلك الشيء
واذا كان كذلك امتنع الامر بمعرفته حالة الجهل بالامر لكونه تكليفا بما لا يطاق
وامتناعه حالة العلم به ظاهر لامتناع تحصيل الحاصل والواقع لا يجوز خلوه عن
احدهما وهي الامتناع فيلزم امتناع ورود الامر بمعرفته وهو المطلوب الثالث سلمنا امكان
الامر بمعرفة الله تعالى على دليل يوجب للمكلف العلم به او تقليدا وكيف كان المامور به
لو كان هذا الاعتقاد علما حتى يكون ثبات الحاصل من الدليل لمطلق التي عليه كل واحد
للاحد بتحصيل العلم بالله تعالى بالحجة والبرهان وانه علمه ما كلف احد معرفته بالحجة
فضلا عن الكل الرابع سلمنا ان التقليد في معرفة الله تعالى بالحجة والبرهان على كل
لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الواجب هو العلم القطعي لجواز ان يكون الواجب هو الظن
الغالب والتمسك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لانه تعالى لا دل التقليد عند
يتقيد على ما سبق واما ثانيا فلانه خطاب خاص للنبي عليه السلام اما ثالثا
فلان العلم قد يستعمل ويراد به الظن الغالب كما في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات
فلا ترجعوهن الى الكفار والمراد منه الظن الغالب بالايمان لامتناع اطلاع
المجتهد على الايمان الذي هو امر باطني واذا استعمل في الظن الغالب لم يجوز

ان يكون المراد ههنا ايضا الظن الغالب الخامس سلمنا ورود الامر بمعرفة الله تعالى
لكن لا نسلم انحصار الطريق الى معرفته في النظر ثم انا نذكر طرقا اخر على سبيل
التبرع وان كان لا يلزمنا ذلك بل عليكم ان تذكروا البرهان على الحصر من جملتها قول
الامام المعصوم كما هو مذهب بعض الناس من الاسماعيلية وغيرهم الثاني الالهام
كما استشهد من علماء الهند فانهم عولوا في معرفة الله تعالى على مجرد الالهام لانهم ارادوا
حصول الامر صرفوا همهم الى الله وانقطعوا عن كل شيء وتوجهوا الى الله بالكلية ولا
يزالون كذلك الى ان يحصل مطلوبهم الثالث تصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية
واصحاب المجاهدات والرياضات فانهم قالوا العقائد الجازمة انما تحصل بتجرد
النفس عن العلائق الجسمانية والصفات الدنية الذميمة والتوجه الى الله تعالى
بالكلية والتزام الخلوة وقطع النظر عما سواه ومواظبة الذكر لا بالنظر لانه حجاب
النظر والاستدلال يعرض لهم الشكوك والشبهات الناشئة في ادلة الخصوم
ولانا نقول لو جعلنا الطريق الى معرفة الله تعالى سوى النظر والاستدلال لما كان
المسلم اذا نظر الدهري وهو النافي لوجود الصانع العليم الحكيم وشككه الدهري
في مقدمة من مقدمات دليله او خطر بباله سؤال عن مقدمة دليله خرج عن الدين
ولا يبقى على الاسلام لان الشك في مقدمة واحدة من الدليل يوجب الشك في الدليل
بعينه لتوقف الدليل على حقية جميع المقدمات والشك في الدليل يوجب الشك في
المدلول وذلك باطل بالاجماع السادس سلمنا انحصار الطريق في النظر
والاستدلال لكن ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لما دل الدليل عليه فان
قلت لانه ان كان مخاطبا بالواجب عند تركه كان ذلك تكليفا بما لا يطاق

لامتناع دخوله في الوجود بدونه وانه باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وان لم يكن مخاطبا به لم يكن الواجب مطلقا بل مقيدا بشرط وقد فرضناه مطلقا
قلت لم قلتم بان تكليف ما لا يطاق محال والدليل على وقوعه انه سبحانه وتعالى
عالم بجميع المعلومات على ما هي عليه وما كلف به ان علم وجوده كان واجب الوقوع
وان علم عدمه كان ممتنع الوقوع وكيف كان لا يقدر والمكلف امتناع تعلق القدرة
بالواجب والممتنع وما ذكرتموه من الدليل على عدم وقوعه لا يصلح ان يكون معارضا
لما ذكرناه لانه نقلي والنقلي لا يعارض العقلي سلمنا ان الطريق المفضي الى معرفة
الله تعالى منحصر في النظر وان ما لا يتم الواجب المطلق الا به لو لم يكن واجبا
يلزم تكليف ما لا يطاق وانه محال لكن لم قلتم بانه يلزم من هذه المقدمات وجوب
النظر لا يقال لو لم يكن واجبا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد سلم لانا نقول الشرطية
ممنوعة وانما تصدق ان لو كان الامر بمعرفة الله تعالى امرا مطلقا وهو ممنوع ولم
لا يجوز ان يكون صيغة قوله تعالى فاعلم وان كانت مطلقة في اللفظ لكن مقيدة في المعنى اي يكون
المراد منها هو الامر المقيد بما بعد النظر وهو جائز كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فان كل واحد من هاتين الصيغتين وان كان مطلقا في اللفظ
لكنها مقيدة في المعنى من جهة اشتراط اداء الزكوة بحصول النصاب وحولان الحول
ووجوب اقامة الصلوة بالبلوغ والعقل فان قلت انه خلاف الظاهر قلت
نعم لكنه جائز محتمل وفي هذا المقام يكفي الاحتمال لكوننا مانعين والمستدل يكون
مطالبا بالبرهان والجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم ان التصورات
غير مكتسبة حصولها في العقل لجواز امتناعها في العقل لامتناع اكتسابها

ان سلمنا جواز حصولها في العقل لكن لم قلتم بان حصولها في العقل اذا لم يكن كافيا
في الاكتساب يستلزم لزوم حصول العلم باسرها وانما يلزم ذلك ان لو حصلت المقدمة التي هي
الوسطى في العقل وهو ممنوع لان الوسط انما يحصل باسباب مفارقة وتلك الاسباب
قد تحصل وقد لا تحصل وان سلمنا حصول الوسط لكن لا نسلم ان اللازم من الحد حد
لذلك فان التصور صفة الملزوم لا صفة اللازم وعن الثاني ان نقول اما الدليل
على امكان الامر بمعرفة الله تعالى فوقوعه وما ذكرتموه في امتناعه فمعقول انتم تعنون [?]
نعم لكن ان معرفة الامر الصادر من الموجب تتوقف على معرفته باعتبار ما هو حق
لكن لا نسلم الموجب ان عنيتم به ان معرفته تتوقف على معرفة الموجب بذاته وحقيقته
فهو ممنوع بل يكفي في ذلك معرفته باعتبار الصادقة وان عنيتم به ان معرفته تتوقف
معرفته باعتبار ما هو حق لكن لا نسلم امتناع ورود الامر بمعرفته لجواز ان
يعلم الامر بمعرفته بواسطة العلم بعارض من عوارضه فتصير النفس طالبة لحقيقته
ولم يلزم ذلك دور وقد ولا تحصيل الحاصل لم يقد الدليل لو صح انتج امتناع معرفته
بحقيقته والمطلوب هو الثاني وعن الثالث اما الدليل على ورود الامر بالاعتقاد
اجماع الامة وقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله هو وكذلك قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وهذا وان كان خطابا مع النبي لكن يكون امرا للناس ايضا بالمعرفة لقوله عليه السلام ان الله
امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين وحينئذ نقول المامور به اما
ان يكون هو الاعتقاد الجازم الحق والبرهان او اعتقاد المطابق من غير
معرفة الدليل والثاني باطل لان الاجماع منعقد على ان التقليد غير كاف في معرفة
الصانع عز اسمه اما قوله لو كان المامور به هو الاعتقاد الجازم من الدليل للمكلف

الذي عليه كل واحد من الاحد بمعرفة الصانع بالحجة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان
لو كان كل واحد من الاحد مستعدا لفهم البرهان وتركيب الحجة وان كان مستعدا لكن
يكون له القدرة على التعبير عما تقرر في نفسه من البراهين وكلاهما ممنوعان
واذا كان كذلك فالذي عليه امر كل من له الاستعداد والقدرة على التركيب
وايراد الحجة ان يعرف الله تعالى بالحجة ومن لا استعداد ولا قدرة له على ايراد الادلة فله
فيمنعه تجريد الاعتقاد المطابق وعن الرابع قوله لم لا يجوز ان يكون الواجب هو
الظن الغالب قلنا لانعقاد الاجماع على ان الظن الغالب غير كاف في ذلك
اما قوله بالاستدلال بالاية بعد الظن قلنا نعم والمطلوب منها ليس الا
علمه الظن بان الواحد هو العلم القطعي ولا يمكن انكار دلالة الاية على غلبة الظن
بذلك وقوله انه خطاب خاص قلنا قد مر الجواب عنه قوله بان العلم قد يستعمل ويراد به
الظن الغالب قلنا الدليل يقتضي حمله في كل صورة على حقيقته الا انه يترك العمل
فيما ذكرتم من الصورة لامتناع حمله على ظاهره لان المستدل لا يمكنه الاطلاع على
بواطن الناس فيبقى فيما عداه على اصله وحقيقته دفعا للزيادة في التغيير وعن
الخامس قوله ما الدليل على الخطاب الطريق المفضي الى معرفة الله تعالى في النظر
قلنا لان معرفة الله تعالى ووحدانيته وصفاته وما يجوز له وما يمتنع عليه ووجه دلالة
المعجزة على الصدق وسائر مسائل الاصول امور غير معلومة بالضرورة اما بالضرورة
او لا جلاء والعقلاء فلا بد من طريق يعرف به حال هذه الامور والحس لا يصلح
لذلك لعدم تعلقه بهذه الامور ولا الخبر المتواتر لان الخبر المتواتر انما يفيد العلم
عند انتهائه الى الحس وليست هذه الامور محسوسة واما الوجوه المذكورة فمنتفي

منها لا يصلح ان يكون طريقا اما قول الامام المعصوم فلا نسلم وجوده وبتقدير
وجوده لا يمكن كل واحد من الاتصال به لجواز انه اختفى عن اعين الناس او للتقية او لمصلحة
اخرى وبتقدير امكان الاتصال به وحصوله حيث هو قول معصوم انما يفيد العلم
اللهم اذا اضيف الى قوله ما يوجب صدقه فحينئذ يكون العلم الحاصل عقيب قوله بالنظر لا
بمجرد قوله واما الالهام وتصفية الباطن فلان الاعتقاد الحاصل عقيبهما ان اوجب
زواله بورود الشك والضرورة بانه كان حاصلا منهما فيكون نظريا والا فلا عبرة به لانه
حينئذ يكون تقليدا محضا ومثل هذا الاعتقاد قد يحصل للمرتاضين من المتكلمين كاليهود
والنصارى واما خروج المسلم عن الدين اذا شككه الدهري في مقدمة من دليل يتمسك
وانما يلزم ذلك ان لو لم يعلم صحة تلك المقدمة في نفسها غاية ما في الباب انه عجز عن
الجواب في الحال والعجز عن الجواب في الحال لا يوجب بطلان ما اعتقده حقيقة لم
نقول انما يلزم خروجه عن الدين لو لم يكن عنده دليل قاطع عار عن الشبهة والتشكيك
يدل على معتقده وما يحمله يشبه في مقام المنع البرهان وعن السادس قوله لا نسلم
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قلنا لما ذكرناه من لزوم تكليف ما لا يطاق
قوله انه واقع لان الله تعالى علم ان علم وجوده وعدم وقوعه قلنا لم قلتم بان وجوب
وقوعه مانع وقوعه بقدرة العبد لاحتمال ان يكون وجوب وقوعه لوجوب وقوعه
بقدرة العبد فان الله تعالى كما علم وجوده علم ايضا وقوعه بقدرته وعن السابع
قوله لم لا يجوز ان صيغة الامر بالمعرفة وان كانت مطلقة في اللفظ لكن يكون مقيدا في
المعنى قلنا لانعقاد الاجماع على خلاف ذلك ولان تقييد المطلق خلاف الاصل
ولا مانع عدل عن جواب حذره لاستوله الى التعويل على ظواهر الايات كقوله تعالى

قبل النظر وقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب
النظر قال وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية
والحنفية الى آخره أقول لما كان الحسن عندنا ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه فلا
وجوب إلا بالشرع فالموجب لوجوب النظر هو السمع وأما المعتزلة فذهبوا إلى أن
الموجب له هو العقل وينسب هذا المذهب إلى القفال الشاشي من أصحاب الشافعي رحمه الله
وإلى بعض الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله لنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وجه التمسك أن الله سبحانه وتعالى نفى العذاب منّا إلى
بعثة الرسول ويلزم من هذا أن لا يعذب العبد على ترك شيء من الأفعال قبل بعثة الأنبياء
عليهم فعلى هذا لو ترك النظر قبل البعثة لا يعذب ويلزم من هذا أن لا يكون النظر واجباً
قبل البعثة لأن كل ما هو واجب يعذب على تركه لا يقال لم لا يجوز أن يكون المراد
من لفظ الرسول المذكور في الآية هو العقل الذي هو مناط التكليف أو الملك النافخ في
روح الإنسان وهو الذي يعلم الإنسان العلم بأنه كيف ينبغي له أن يعرف الله ويعبده
وعند ما لا يعرف أحد حتى يحصل له العقل الكامل أو العلم المفيد لكيفية معرفة الله تعالى
من الملك سلمنا ذلك لكن الآية لا تدل إلا على نفي العذاب قبل البعثة ونحن نقول لا، عندنا
يعرف بعد البعثة على النظر قبلها لأنا نجيب بأن الإجماع منعقد على أن المراد بالرسول
المذكور في الآية هو الرسول المعروف الموحى إليه من عند الله تعالى فحمل الآية على العقل
الكامل أو على الملك المذكور خرق للإجماع أو نقول المراد منه الرسول المعروف
إما بالفعل أو أنه جائز الإرادة وجواز إرادة العقل لا ينافي إرادة الرسول لجواز
أن يكون كل واحد منهما مراداً سلمنا نفي العقاب عليهما فإن قلت لو كانا معاً مرادين

يلزم الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز وأنه خلاف الأصل قلت نحن نقول في الابتداء
الأصل عدم إرادة ما ذكرتم من المعنيين من لفظ الرسول لكونه مجازاً على ما سلمتم وعن
الثاني أنا نتمسك بالآية هكذا وهو أن الله تعالى لو لم يبعث رسولاً أصلاً لوجب أن لا
يعذب تارك النظر فيه لما ذكرنا من النص والخصم لا يقول به فصار محجوجاً قال وإن
فائدة الوجوب الثواب والعقاب الى آخره أقول هذا هو الوجه المعقول وتقريره أن يقال
لو وجب شيء على الإنسان بالعقل فإما أن يجب على الله أن يثيب على فعله ويعاقب على
تركه أو لا يكون كذلك والثاني باطل بالإجماع ولأنه إذا لم يجب جاز أن لا يقع ولو جاز لما
يلزم من وقوعه محال وقد لزم لأنه لو وقع لبطل فائدة الوجوب إذ الفائدة هي الثواب
على فعله والعقاب على تركه والأول أيضاً باطل لأنه لا يجب على الله شيء وكما يجوز أن
يثيب على النظر فيجوز أن يعاقب عليه أيضاً لأنه لا يقبح ولا يحسن من الله تعالى شيء من أفعاله
فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل قال احتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب
إلا بالشرع الى آخره أقول المعتزلة احتجوا على أن وجوب النظر عقلي بأن قالوا
لو لم يجب النظر إلا بالسمع يلزم إفحام الأنبياء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
أن النبي عليه السلام إذا أظهر المعجزة وقال للقوم الذين بعث إليهم انظروا فيها لتعلموا
صحتها يقال له القوم لا يجب علينا النظر في المعجزة إلا بالشرع لأن وجوب النظر سمعي
ولا يثبت الشرع ولا السمع إلا إذا نظرنا في المعجزة فلا ننظر حتى لا يثبت علينا شيء
من الواجبات وذلك إفحام الأنبياء والإفحام إبطال النبوة بالكلية قال والجواب
أن هذا لازم عليكم أيضاً لأن وجوب النظر وإن كان عندكم عقلياً لكنه غير معلوم
بضرورة العقل الى آخره أقول أجاب الإمام عن هذا السؤال بجوابين أحدهما

الذاتي وثانيهما حقيقي اما الالزامي فهو هذا وهو ان الذي الزمتموه علينا فهو
بعينه لازم عليكم لان وجوب النظر عندكم ليس معلوما بضرورة العقل بل يتوقف على مقدمات
نظرية والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر عندكم نظري فللمخاطب ان يقول
لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يفضي ايضا الى افحام الانبياء وابطال النبوة
بالكلية وهذه المقدمات نظرية وبيانه ظاهر لان قولنا النظر يتوقف على مقدمات
نظرية وبيانه هو ان المنقول عندكم انه يتوقف على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وهذه
المقدمة اختلف الناس فيها اختلافا لا يكاد يمكن ضبطه وكذلك يتوقف على العلم بان
الطريق الى النظر طريق اليها وهذه ايضا مختلف فيها فان بعضهم انكروا كون النظر
مفيدا وبعضهم انكروا افادته في الالهيات كما علمت من قبل ظاهر وكذلك يتوقف على العلم
بانه لا طريق الى معرفة الله تعالى سوى النظر وهذه ايضا قد اختلفوا فيها فان كثيرا من
الناس اثبتوا طرقا اخر كقول الامام المعصوم وبالالهام وتصفية الباطن الى غير ذلك
وكذلك يتوقف على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذه ايضا اختلف العقلاء
فيها واذا ثبت هذه المقدمة واشتغل بها ما ذكرناه اولا ظهر ان الالزام المذكور مشترك
والجواب الثاني وهو الحقيقي وهو ان نقول لا نسلم ان الشرع لا يثبت ولا يستقر الا
اذا نظر القوم في المعجزة فان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب لان العلم
بالوجوب يتوقف على الوجوب لان العلم تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم
بالوجوب لزم الدور بل من شرط الوجوب تمكن المخاطب من العلم وهذا الشرط
حاصل فيما نحن فيه في الجملة لان المخاطب اذا نظر في المعجزة علم كون النبي صادقا
في قوله فعلم بعد ذلك ان النظر واجب عليه قال اختلفوا في اول الواجبات الى اخره

اقول الناس اختلفوا في ان اول ما يجب على العاقل البالغ اي شيء هو فذهب ابو
الحسن الاشعري الى ان اول الواجبات هو العلم بالله وقال اخرون هو النظر المؤدي الى
العلم بحدوث العالم وثبوت الصانع وينسب هذا المذهب الى ابي اسحق الاسفراييني
وقال بعضهم هو القصد الى النظر الصحيح وهو اختيار امام الحرمين والامام ذهب
الى ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي وقرر بيانه بانا علم ان الشيء اذا اريد حصوله لذاته
ولعينه قيل انه مقصود بالذات وبالقصد الاول وان اريد لا لذاته ولعينه بل لا
الى غيره قيل انه مقصود بالعرض وبالقصد الثاني واذا عرفت هذا فاعلم فنقول
ان اريد باول الواجبات الواجب الذي هو مقصود بالذات وبالقصد الاول فلا شك
انه هو العلم بالله تعالى ان قلنا ان ذلك مقدور للمكلف والنظر لاجل العلم بحدوث العالم ان قلنا
ان العلم بالله غير مقدور للمكلف وان اريد باول الواجبات بالقصد الثاني او الواجب الاعم
من الواجب الذي هو مقصود بالذات ومن الواجب الذي بالعرض فلا شك انه هو القصد
الى النظر الصحيح المفضي الى المطالب الكلية قال حصول العلم عقيب النظر الصحيح
بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة وبالايجاب الوجوب لا على سبيل التوليد
اقول اختلفوا في ان الانسان اذا رتب مقدمتين ترتيبا صحيحا وحصل عقيبه علما
لحصول ذلك عقيبه هل هو لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل والري
عقيب الشرب او لانه يجب حصوله لان ذلك الترتيب يكون مولدا اياه والاول مذهب
ابي الحسن الاشعري والثاني مذهب القاضي ابي بكر و امام الحرمين وقال المعتزلة
ان النظر يولد ذلك العلم وهو مذهب بعض الحكماء والامام اختار مذهب القاضي
ابي بكر وهو ان ذلك العلم واجب الحصول عند حصول المقدمتين في الذهن لكنه غير

متولد منه كما هو مذهب المعتزلة واحتج على الجزء الاول منه بان قال متى حصل في ذهننا
ان العالم محدث وكل محدث ممكن حصل العلم بان العالم ممكن من غير توقف ولا نعني بوجوب
الحصول سوى ذلك واما اثبات الجزء الثاني وهو ابطال التولد فقد احتج عليه بان قال
العلم ممكن لانه حصل بعد ان لم يكن وما كان كذلك كان ما هيته قابلة للوجود والعدم ولا
نعني بالممكن الا هذا فاذا كان ممكنا كان مقدورا لله تعالى لان علة الحاجة الى الفاعل هو الا
مكان على ما سبق واذا كان مقدورا ~~واذا كان مقدورا~~ لله تعالى امتنع وقوعه بغير
قدرة الله تعالى على ما ساتي في مسئلة خلق الاعمال ولان النظر لو كان مولدا ومؤثرا
لذلك العلم والعلة يجب حصولها مع المعلول والنظر استحال حصوله مع العلم المطلوب
فيه فهو المقتضي بطلت المقدمات المنتجة له والمولد له هو المفسر بالمقدمات المرتبة
واحدها معا عن الاجزاء قال والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالزام لانهم انما
يقولوا في التذكير لعلة لا توجد في النظر فان صحت تلك العلة ظهر الفرق والا امتنعا
الحكم في ما قبل اقول ان اصحابنا ابطلوا القول بالتولد الذي هو مذهب المعتزلة
وقالوا ان العلم الحاصل عقيب التذكر ليس على سبيل التولد فكذا العلم الحاصل
عقيب النظر والمراد من العلم الحاصل عقيب التذكر هو العلم الحاصل عقيب التذكر
لدليل ذهل عنه بعد ان كان معلوما له او عرف هذا فاعلم ان الامام اعترض
على هذا الاستدلال بان قال هذا قياس والقياس لا يفيد اليقين ولا الالزام واما
اليقين فظاهر وكيف فانه حال عن الجامع والقياس الخالي عن الجامع لا يفيد
الظن فضلا عن اليقين ولانه يحتمل ان يكون التولد في النظر مضافا الى معنى
احصر في النظر وعدم التولد في التذكر مضافا الى معنى اختص به التذكر وكيف

كان لا يلزم التعدية واما الالزام فلانهم ما ذهبوا الى ان الحاصل عقيب التذكر ليس
بالتولد لعلة لا توجد في النظر وتلك العلة عند المعتزلة هي ان التذكر قد يفعل الله تعالى
من غير قصد واختيار من العبد ويلزم من هذا ان لا يكون بالتولد والا لكان المتولد فعل
الله وذلك على خلاف مذهبهم لان عندهم قدرة الله مع لا يتعلق بمقدور العباد والا لكان
النظر فانه يقع العبد فيجوز ان يكون بالتولد ثم قال الامام هذا الفرق ان صح في نفس
الامر اندفع القياس المذكور وان لم يصح منعنا ان العلم الحاصل عقيب التذكر ليس
بالتولد وحينئذ لا يتم القياس ايضا قال النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه
الى اخره اقول ~~قال~~ قال بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح بالعادة جوز حصول
الجهل عقيب النظر الفاسد ~~الصحيح بالفاسد والعلم عقيب النظر~~ النظر الفاسد واما من
قال بان النظر يستعقب العلم على سبيل الوجوب اختلفوا في ان النظر الفاسد هل
يستلزم الجهل ام لا اكثر اصحابنا قالوا بعدم استلزامه الجهل اي لا يحصل في شيء من
صوره الجهل وبعضهم قالوا انه يستلزمه اي قد يحصل في بعض صور الجهل وهو الذي
اختار الامام واحتج بان من اعتقد على ما ادعاه وقال في اعتقدان العالم قديم واعتقد
ايضا ان كل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وهذا
النظر فاسد لكون كل واحد من القولين غير مطابق للامر نفسه مع استلزامه النتيجة
هي جهل فعلم ان النظر الفاسد قد يستلزم الجهل قال احتجوا بان النظر في الشبهة
لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل اقول تقريره ان
يقال النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر محق ~~لكان نظر~~ في شبهة المبطل نظر فاسد
فكان هذا احصل في ذهن المحق انحصاره الجهل والالازم تخلف اللازم عن الملزوم

والثاني ان كثيرا من المحققين ساعدونا هنا وقالوا ولنا نظر في شبهة المبطلين مع عدم
حصول الجهل لهم والشرطية ممنوعة وانما يلزم صدقها ان لو كان النظر الفاسد
مستلزما للجهل بالنسبة الى كل شخص وفي كل وقت وهو ممنوع وانما يلزم صدقها
ان لو كان النظر الفاسد يستلزم بل عندنا يستلزم الجهل في الجملة وما ذكرتموه
من الدليل لا يبطله ولا الامام اجاب عنه بجواب جدلي وقال الوجه ما ذكرتم من الدليل
لزم ان النظر الصحيح حصل له العلم والتالي باطل فالمقدم مثله قال وان جعلت
هناك شرط لافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه اقول
المعتنى لم اجابوا عن المعارضة التي ذكرها الامام بان قالوا منعوا الملازمة وقالوا
في المستند انما يلزم حصول العلم للمبطل الناظر في الصحيح ان لو قلنا ان مجرد
النظر في الدليل الصحيح يستلزم العلم اما لو قلنا ان النظر مع اعتقاد حقية
مقدمات الدليل يستلزمه لا يلزم ذلك لان المبطل لا يعتقد حقية تلك المقدمات
فلا يحصل له العلم قال الامام اذا كان الامر كذلك فيجوز ترك المعارضة ونقدح فيما
ذكرتم من الدليل الدال على ان النظر الفاسد لا يولد الجهل بان نمنع الشرطية
القائلة بان النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل
يفيده الجهل وانما يلزم ذلك ان لو كان المستلزم للجهل مجرد النظر في الدليل
الفاسد وهو ممنوع بل المستلزم للجهل هو النظر مع اعتقاد حقية مقدمات
ذلك الدليل فاذا كان كذلك لا يلزم ما ذكرتموه قال وقد عرفت ان الفكر هو ترتيب
تصديقات ليتوصل به الى تصديقات اخر الى اقول هذا انقسام للفكر
الى الصحيح والفاسد فان الفكر لما كان عبارة عن ترتيب تصديقات ليتوصل بها

الدليل ح

الى تصديقات اخر لزم انقسام التصديقات الموصلة الى ما يكون مطابقة لمتعلقاتها والى ما يكون مطابق
مطابقتها عليه الموقع بنفسه والى ما لا يكون كذلك والاول الكل مطابقا والكل غير
ولو كان كذلك لما وقع الخلاف بين اهل النظر في المطالب مع اتفاقهم في المطالب الباطل
والثاني هو الفاسد والذي يصدق بانه مطابقة لمتعلقاتها هو الفكر الصحيح كقولنا
العالم متغير وكل متغير ممكن والذي يصدق بانه غير مطابقه هو الفكر الفاسد وهو على
قسمين احدهما ان لا يكون شيء من التصديقات مطابقة للامر نفسه كقولنا العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر والثاني ان يكون احدهما مطابقا دون الاخر كقولنا العالم موجود
وكل موجود في جهة او مفتقر الى الموجد وفيه نظر لانا لا نسلم ان الفكر الذي يصدق بانه
مطابقة للامر نفسه هو الفكر الصحيح فان التصديقات اذا كانت مطابقة للامر نفسه
ولا يكون الترتيب على الوجه الصحيح لا يكون صحيحا كقولنا الانسان جسم وكل حيوان حساس
فان كل واحد من القولين مطابق للامر نفسه مع ان الفكر فاسد لفساد الترتيب بل
الصواب في تقسيم الفكر الى الصحيح والفاسد ان يقال ان كانت التصديقات مطابقة
والترتيب الواقع بينها صحيحا كان الفكر صحيحا والا كان فاسدا قال ذكر ابن سينا ان حصول
المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة الى اخره اقول قال الشيخ ان حصول المقدمتين
اعني الصغرى والكبرى في الذهن لا يكفي للعلم بالنتيجة لان الكبرى الا الصغرى بل لا بد مع ذلك
من امر اخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الصغرى تحت الكبرى لان العلم باندراج الصغرى
تحت الكبرى فانه لو اشتهر العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم
ان هذا الحيوان بغلة وعلم ان كل بغلة عاقر مع العلم بهذه المقدمة الكلية لكن يظن بغلة
منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا وكل بغلة عاقر

الواجب

هذا ما ذهب الشيخ اليه وهو كلام حق قال وهذا ضعيف الى اخره اقول هذا الكلام ظاهر وحله
أن نقول نختار القسم الاول وهو ان يكون الاندراج المذكور امرا مغايرا للمقدمتين قوله
لو كان كذلك لكان ذلك مقدمة اخرى ممنوع ان عني بالمقدمة مقدمة نسبتها الى احدى
المقدمتين نسبة صغرى الى كبرى او بالعكس فيحتاج الى الانضمام بينهما والاندراج احدهما
في الاخرى وان عنى بها ما يتوقف عليه الانتاج فمسلم لكن لا يلزم من ذلك التسلسل الى
الالتئام بين الاولين وكيف لا وانه مجرد تصور لشيء يعرض لاحدى المقدمتين بالقياس الى
الاخرى ثم قال الامام والمعتمد البغله وهو المثال الذي ذكره الشيخ للتنبيه على هذا المطلوب
فعدم لزوم النتيجة منه انما هو اذا كان الحاصل في الذهن احدى المقدمتين اعني الصغرى او
الكبرى اما اذا كانت المقدمتان حاضرتين في الذهن فلا نسلم عدم حصول العلم بالنتيجة واعلم
ان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة من المقدمتين
والعلم به ضروري واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام
قال اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول ام لا الى اخره
اقول اختلف المتكلمون في ان العلم بوجه دلالة الدليل كحدوث العالم عند من جعل الحدوث
علة الحاجة الى المؤثر وامكانه عند من جعل الامكان علة الحاجة هل هو عين العلم بالمدلول
كوجود الصانع اذ العالم دليل على وجود الصانع ام لا فقال بعضهم ليس عينه وهو الذي
اختاره الامام لان العلم بالامكان والحدوث جزء من الدليل الدال على المدلول او شرط له ولو
كان عين العلم بالمدلول لزم العلم بالمطلوب حال النظر وقد بينا فساده وقال الاخرون
انه عينه واحتجوا بان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول نسبة بين الدليل والمدلول
والعلم بالنسبة يستلزم العلم بالمنتسبين وهو ضعيف لانهم ان عنوا بهذا الاستلزام

ان العلم بالمنتسبين عين العلم بالنسبة او مستفاد من العلم بالنسبة فهو ممنوع عند العقلاء
نسلم ان الثاني فلا يلزم ما ادعوه وان عنوا به حصول العلم بالمنتسبين عند حصول العلم
بالنسبة بينهما فهو حق لكن لا يدل على ما قصدوا اثباته وهو اتحاد العلمين الى اخره قال
والجواب ههنا امور ثلثة الى اخره اقول احد هذه الامور الثلاثة العلم بذات الدليل
كالعلم بامكان العالم او حدوثه والثاني العلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد للعالم من موثر
وهو جز الثالث العلم بكون الدليل دليلا على المدلول كالعلم بكون امكان العالم او حدوثه دليلا
على ان له موثرا واما العلم بذات الدليل فلا شك انه مغاير للعلم بذات المدلول لان الدليل سابق
على المدلول سبقا ذاتيا فالعلم به سابق على العلم بالمدلول والسابق على الشيء لا يكون
عينه لكنه مستلزم له اذ يجب حصول العلم بالمدلول عند حصول العلم بالدليل لان
الدليل لما كان علة للمدلول فانه اذا حصلت حصل معلولها والا لزم تخلف المعلول عن العلة
وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء بان كل ما له سبب فانه انما يعرف من جهة العلم بسببه واما
العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير للعلم بالمدلول لان كون الدليل
دليلا على المدلول نسبة بين الدليل والمدلول والنسبة بين الامرين متاخرة عنهما فيكون
مغايرة لكل منهما فالعلم بها يكون مغايرا للعلم بكل واحد منهما ولا يجوز ان يكون
المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا على المدلول لانه اضافة بين الدليل
والمدلول فيكون مغايرة لكل واحد منهما متوقفة عليهما فالعلم بها يتوقف على
العلم بكل واحد من المنتسبين فلو استفدنا العلم باحد المنتسبين من العلم بتلك الاضافة
لزم الدور وهو محال قال الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة
هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول الى اخره اقول الدليل هو القول المركب

من المقدمتين على وجه يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وجوديا كان المدلول او عدميا
والامارة هي القول المركب من مقدمتين على وجه يلزم من العلم الظن بالمدلول وجوديا كان
المدلول او عدميا والمراد باللزوم المذكور في هذين التعريفين ليس هو اللزوم الواجب بل الاعم
منه ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما هو مذهب الاشعري وكل
واحد منهما قد يكون عقليا محضا اي لا يكون العلم بصدق شيء من مقدمته مستفادا
من السمع كقولنا العالم متغير وكل متغير ممكن وقد يكون سمعيا محضا اي يكون العلم
بصدق كل واحدة من مقدمته مستفادا من السمع والامام ذهب الى امتناع وجوده
وقد يكون مركبا منهما اي يكون العلم بصدق احدى مقدمتيه مستفادا من السمع دون
الاخرى كقولنا هذا بيع اي جرى بين المتعاقدين بالايجاب والقبول وكل بيع فهو منعقد
للملك لقوله تعالى واحل الله البيع واما العقلي فلا شك انه بحاله يلزم من وجوده في
الخارج او في الذهن حصول المدلول فيه فاللزوم حاصل من هذا الجانب على انه ان
لم يكن وجود المدلول في الخارج ولا في الذهن يستلزم وجود الدليل فيه فهو كالاستدلال
لوجود المشروط باحد الوجودين على وجود الشرط بذلك الوجود ومثل ذلك الاستدلال
بالعالم على وجود الصانع وان كان وجود المدلول باحد الوجودين يستلزم وجود الدليل بذلك
الوجود فهو كالاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين وبالمعلول المعين على العلة
المطلقة كالاستدلال بالحركة على الحرارة وبالحرارة على ان هناك علة موجبة لها وقد
او على العلة المعينة ان ثبت التساوي بدليل منفصل لئن يستدل بالعلة المعينة على
المعلول المعين وبالمعلول المعين بذلك المعلول على تلك العلة ان ثبت انه ليس
لذلك المعلول علة غير تلك العلة المعينة فحينئذ يكون كل منهما مستلزما للآخر وهو المراد

بالتساوي وذلك مثل استدلالنا بمماسة النار على الحرارة وبالاحتراق على مماسة النار
لما تقرر في عقولنا ان الاحتراق لا يوجد الا عند مماسة النار وقوله او باحد المعلولين على
الاخر مثال اخر لما يكون الدليل فيه حاصلا من الطرفين وقوله وهو مركب من الاولين لان
الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة الاستدلال بالمعلول على العلة وبالعلة
على المعلول لانه انما يمكننا الاستدلال بالاحتراق مثلا على الاشراق اللذين هما معلولا علة
واحدة وهي مماسة النار لان عند حصول الاحتراق نجزم بمماسة النار لامتناع حصول
المعلول بدون العلة ثم نستدل بمماسة النار على الاشراق وقوله او باحد المتلازمين
على الاخر مثال اخر لهذا القسم وذلك مثل الاستدلال باحد المتضايفين كالابوة على
المضاف الاخر كالبنوة وقوله واما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير ما لم يعرف
صدقه لم يفد معناه ان المقدمة السمعية لما كانت عبارة عن المقدمة التي يكون
العلم بصدقها مستفادا من الغير وقول الغير ما لم يعرف صدقه لا يكون مفيدا
للعلم وذلك لا يعرف الا بالدليل العقلي واذا كان كذلك استحال تركيب الدليل من
المقدمات السمعية دون ان نقرر بها مقدمة عقلية وانا اقول ان عني بذلك
ان الدليل المركب من المقدمات السمعية لا بد ان ينتهي مقدماته الى مقدمات
عقلية فهو حق وان عني به ان الدليل يستحيل ان يكون كل واحد من مقدماته سمعية
فهو ممنوع واما المركب من العقلي والسمعي الذي يكون بعض مقدماته عقليا
والبعض الاخر سمعيا فقد عرفت مثاله قال الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند
امور عشرة الى اخره اقول ذهب المعتزلة وجمهور اصحابنا الى ان الاستدلال
بالدليل اللفظي لا يفيد اليقين خلافا لبعضهم وهو لحسان الامام واحتج عليه

بان اللفظي ما لم يتعرى عن امور عشرة لا يفيد وتلك الامور مظنونة والموقوف على المظنون لا يفيد
الا ظنا بتلك الامور فاحدها عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وذلك لا يحصل الا اذا بلغ
الناقلون حد التواتر او كانوا معصومين ان لم يبلغوا حد التواتر والاول باطل لانها انما نقلت
عن عدد مخصوص وكذا الثاني اتفاقا بل الكل على انهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم وثانيها
اعرابها وثالثها تصريفها والمرجع بها الى اشعار العرب وتلك الاشعار رواية
الاحاد وقولهم لا يفيد اليقين ولئن سلمنا ان رواتهم صحيحة لكن يحتمل ان ذلك الشاعر
قد لحن وكيف وقد ذهب كثير من اهل الادب الى ان اكابر شعراء الجاهلية كامرئ القيس
وغيره قد صدر منهم لحن كثير ورابعها عدم الاشتراك وهو غير منفي لاحتمال ان يكون
مراد الشارع غير ما فهمنا وخامسها عدم المجاز وهو ايضا محتمل لجواز ان يكون المراد من
اللفظ غير موضوعه الاصلي وسادسها عدم النقل فانه بتقدير ان يكون اللفظ منقولا
اما منقولا عرفيا كالدابة او شرعيا كالصلوة والصوم او اصطلاحيا كاصطلاح النحاة
والنظار احتمل كل واحد من هذه المعاني ان يكون هو المراد لا غيره وعند ذلك لا يتعين
المراد منها وسابعها عدم التخصيص بالاشخاص او الازمنة اذ من المحتمل ان يكون المراد من
المخاطبين بخطاب الصحابة دون غيرهم او كان الكل مرادا لكن لا في كل الازمنة بل في الزمان
الذي ورد فيه النص وثامنها عدم التقديم والتأخير اذ من الجائز ان يكون المراد من
قوله تعالى اركعوا واسجدوا اسجدوا واركعوا وعند هذا الجواز لا يبقى اليقين وتاسعها
عدم الناسخ ولا شك في جوازه وعند احتماله لا يبقى اليقين وعاشرها عدم المعارض العقلي
حتى لو قام دليل عقلي على نقيض مدلول اللفظ عليه امتنع الرجوع الى مدلول اللفظ
لامتناع تقديم النقل على العقل الذي تقديمه يفضي الى القدح فيه مثال ذلك قوله تعالى

الرحمن على العرش استوى ظاهر لانه يدل على كونه مستقرا على العرش والدليل العقلي
ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام ومحاذيا لها فلو اعتقدنا مدلول اللفظ لزم
[تقديم النقل على العقل الذي تقديمه يفضي الى القدح] كل واحد منهما لزم اعتقاد النقيضين او ترجيح
مدلول اللفظ على العقلي وهو محال لما عرفت فتعين العكس وقيام الدليل في جميع
صور الادلة اللفظية على نقائض مدلولاتها محتمل وعند ذلك امتنع الجزم بها فظهر
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تحقق هذه الامور العشرة ولا شك ان تحققها
مظنون فتكون دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها ظنية وهو المطلوب قال
النقليات كلها مستندة الى صدق الرسول عليه السلام الى اخره اقول ليس المراد
به كل ما ينقل بل ما يدل على الاحكام والمسائل عن صفات الله والجنة والنار ونعيم اهلها
وعقاب الاخرى اما النقل عن الامور المشاهدة فليس صدقها مستندا الى صدق الرسول
الرسول عليه السلام لافادة النقل المتواتر اليقين وان لم يعتقد الناقل صدق الرسول
كالنقل عن وجود بغداد ومكة وغيرهما اذا عرفت هذا فنقول كل مطلوب يتوقف العلم بصدق
الرسول عليه السلام على العلم به كالعلم بوجود الصانع عز اسمه لا يمكن اثباته بدليل
نقلي والا لزم الدور لان العلم بصدقه عليه السلام انما يكون بواسطة العلم بان الله
تعالى اظهر المعجزات على يديه والعلم بذلك يتوقف على العلم بوجود الاله تعالى فلو استفيد
العلم بالاله من صدقه لزم الدور واما المطلوب الذي لا يتوقف العلم بصدق الرسول عليه
السلام على العلم به فكلما كان الاخبار عن وقوع [illegible] وجوده [illegible] فلا يمكن اثباته في ذلك
الا بالنقل وهو المراد من قوله كان الطريق ليس الا النقل اذ لا يمكن الوصول اليه الا بالنقل
وذلك مثل الاخبار عن وجود [illegible] الدار وعن عدمه فيها وعن نزول المطر ببلدة كذا

عدمه م

وعدم نزوله فيها فان العقل يجوز كل واحد من طرفي هذه الممكنات فلا يمكن الجزم باحدهما الا بسبب
غير العقل وهو النقل ثم النقل اما عام اي يفيد العلم لكل واحد من العقلا او خاص اي
يختص افادته بقوم دون قوم اما العام فكجمع العادات في الامور التي حصولها
عند حصول امر اخر دائم لكن غير واجب كالشبع الحاصل عقيب الاكل والري عقيب الشرب
وكالنقل المتواتر فان هذين النوعين من النقل يفيدان العلم لكل واحد من العقلا مسلما
كان او كافرا واما الخاص فكالكتاب والسنه فان هذا النوع لا يفيد العلم لكل واحد من
العقلا بل لا يفيد العلم الا للمصدق بالكتاب والسنه والمراد من النقل المفيد ههنا ليس
هذا الدليل الذي يركب من مقدمتين كل واحده منها نقليه غير مسبوقة الى مقدمة عقليه
فلا يكون مناقضا لما ذكره في المسله السابقه بل المراد منه ما يكون بعض مقدماته نقليا
والبعض الاخر عقليا او كان الكل نقليا لكن يكون مستندا الى دليل عقلي والخارج عن القسمين
اعني ما يتوقف صدق الرسول عليه السلام على العلم به وما يكون اخبارا عن وقوع الجائز
وجوده وجائز عدمه فجائز اثباته بالعقل والنقل معا الا ما يمكن اثباته في الجمله بكل واحد منهما
كجواز روية الله تعالى ووجوب النظر وانما قال في الجمله لانه ليس كل ما هذا شانه يدل
العقل والنقل معا على ثبوته بل منهما ما لا يدل شي منها عليه كقولنا العالم للشي لا يخلو عنه
وعن ضده ان كان له ضد وعن مثله ان لم يكن له ضد فان هذه القضيه لا يدل العقل
ولا النقل على ثبوتها ولا نفيها ومنها ما يدل عليه النقل دون العقل كصفات السمع والبصر
لله تعالى عند من يرى ان الطريق في اثبات هاتين الصفتين السمع ومنها ما يدل عليه العقل
دون النقل كقولنا الظلم والكذب قبح لذاته والعدل والصدق حسن لذاته قال اذا استدللنا
بثبوت شي على شي فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون الاول على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على

الخاص او بالخاص على العام الا اما ان يستدل بثبوت الحكم لكل الافراد والاول يسمى بالقياس
في عرف اهل المنطق كقولنا الجسم ممكن وكل ممكن محدث ينتج الجسم محدث فانا استدللنا بثبوت الحدوث
لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده والثاني هو الاستقرا كقولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لانا استقرينا ورأينا الانسان والدواب والطيور يحرك فكها الاسفل
عند المضغ فيكون الكل كذلك فانا استدللنا بحركة الفك الاسفل عند المضغ لبعض افراد الحيوان
على حركته عند المضغ لكل افراده وان كان الثاني فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر الا اذا كانا
مندرجين تحت امر كلي مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احد الشيئين المتساويين على ان ذلك
الامر الكلي المشترك بينهما علة الحكم ويسمى ذلك بالدوران او بالترديد بين المناقضين قالوا العله
اما الوصف المشترك او معنى اخر والثاني باطل فتعين الاول ولا يخفى عليك ضعف هذين الطريقين
اما الاول فلان الحكم الحاصل وسائر الشرائط المساويه مدار الحكم وجودا وعدما مع ان كل واحد منهما
ليس بعلة للحكم واما الثاني فلجواز علية امر اخر غيرهما ثم استدلوا بعلية الوصف المشترك
المتساويين على ثبوت الحكم في الصورة الاخرى والمنطقيون يسمون هذا تمثيلا والفقهاء قياسا
والصورة التي يستدل بثبوت الحكم فيها على المشترك يسمونها اصلا والصورة الاخرى
فرعا والمعنى المشترك جامعا ولقائل ان يقول انا نستدل بثبوت الحكم في احد المساويين
على ثبوته للاخر في قولنا الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك وهو خارج من هذه الثلثه
والجواب انه يجعل هذا ايضا قسما اخر فيصير الاقسام اربعه لكن ما ذكرنا في حد الدليل هو مركب
من مقدمتين على وجه يستلزم من العلم به العلم بالمدلول صادق عليه ونقول اما ان يستدل
بثبوت الحكم في كل افراد العام على ثبوته في كل افراد الخاص او بالعكس او يستدل بثبوت الحكم
في كل افراد احد المتساويين على ثبوته في افراد الاخر او يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد

على ثبوته في البعض الاخر والاول هو القياس في اللغة والثاني الاستقراء والثالث قياس المساواة والرابع
التمثيل قوله وهو مركب في الحقيقة من القسمين الاولين لان التمثيل انما يتم بواسطة الاستقراء والقياس
في عرف المنطقيين انا اذا استدللنا بثبوت الحكم في الاصل على علية الوصف المشترك وكانا استدللنا
بثبوت الحكم في بعض صور الوصف على ثبوته في كل صوره ثم اذا استدللنا بالعلية على ثبوت الحكم
في الفرع كانا استدللنا بثبوت الحكم في جميع صور الوصف على ثبوته في بعض الصور فظهر ان
هذا القسم مركب من القسمين المذكورين من قبل قال ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة اقسام
الى اخره اقول القياس ينقسم الى استثنائي واقتراني لانه ان كان النتيجة او نقيضها اما ان
كان مذكورا بالفعل في القياس او لم يكن والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني والاستثنائي
مركب من شرطية الا انه يتخلل الى حيث ووضع احد جزئيها او رفعه ليلزم منه الجزء الاخر
او رفعه وتلك الشرطية اما متصلة وهي التي يحكم فيها بصدق قضية على تقدير اخرى واما منفصلة
وهي التي يحكم فيها بالمنافاة بين القضيتين اما في الصدق والكذب معا وتسمى حقيقية او في الصدق
فقط وتسمى مانعة الجمع او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو واما الذي يكون شرطيته متصلة فلقولنا
ان كان اب فجـ د فوضع اب ينتج جـ د ورفع جـ د يرفع اب واما لبطلان اللازم من ابطال جـ د واما
رفع اب ووضع جـ د فلا ينتجان شيئا لاحتمال ان يكون اللازم في المتصلة اعم وعدم استلزام رفع
الخاص رفع الاعم ووضع الاعم وضع الخاص ولهذا القسم تسمية احدها ان الحكم بلزوم
لشيء يلزم من وجودها الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم
ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لصحتها للعموم
واما الذي يكون شرطيته منفصلة ويلزم اقسام احدها ان يكون المنفصلة حقيقية كقولنا
هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا فوضع الاخر كان يوجب رفع الاخر لامتناع الجمع بينهما

ورفع الاخر كان يوجب وضع الاخر لامتناع الخلو عنهما وهذا القسم هو المذكور في الكتاب واما
القسمان الاخران فغير لبسهما فالاول منهما ان يكون المنفصلة مانعة الجمع كقولنا هذا الشيء اما
ان يكون حجرا او شجرا فوضع احدهما كان منهما يوجب رفع الاخر لامتناع الجمع بينهما ورفع شيء منهما
لا يوجب وضع الاخر لجواز الخلو عنهما والثالث ان يكون المنفصلة مانعة الخلو كقولنا زيد
اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فرفع احدهما كان منهما يوجب وضع الاخر لامتناع الخلو عن الجزئين
واما وضع شيء منها لا يوجب رفع الاخر لامكان الجمع بين الجزئين واما الاقتراني فلا بد وان يشتمل
على مقدمتين احدهما تشتمل على المحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر وتسمى
تلك المقدمة صغرى والاخرى تشتمل على المحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر وتسمى تلك المقدمة
كبرى والشيء الذي يكون مكررا في المقدمتين يسمى الحد الاوسط فاذا قلنا كل انسان حساس
وكل حساس حيوان لينتج كل انسان حيوان فالانسان محكوم عليه في المطلوب وهو الحد
الاصغر والحيوان محكوم به فيه وهو الحد الاكبر والمكرر بينهما وهو الحساس هو الحد الاوسط
والمقدمة المشتملة على الانسان وهي قولنا كل انسان حساس هي الصغرى والجزئية هي
قولنا كل حساس حيوان هي الكبرى والهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند
الحدين الاخرين اعني الاصغر والاكبر تسمى شكلا وهو اربعة لان الحد الاوسط ان كان محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني
وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
فهو الشكل الرابع اما الشكل الاول فشرط انتاجه امران احدهما ان يكون صغراه موجبة
فانها لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في الاوسط فلم يحصل التعدية الثاني ان يكون كبراه
كلية لانها لو كانت جزئية احتمل ان لا يكون الامر الذي حكم به على الاصغر غير الذي حكم عليه بالاكبر

فلا يتحد الوسط في القياس ويلزم من اشتراط هذين الأمرين أن تكون ضروبه المنتجة أربعة
لإنتاج الصغرى الموجبة الكلية مع الكليتين وكذلك الصغرى الموجبة الجزئية معهما الأول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل ج ب وكل ب أ ينتج كل ج أ الثاني من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب أ ينتج لا شيء من ج أ الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب أ ينتج بعض ج أ الرابع من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب أ ينتج
بعض ج ليس أ والإمام أشار إلى هذه الضروب الناتجة بقوله إذا حكمنا بثبوت الألف لكل
ما يثبت له الباء أو ما نفينا الألف عن كل ما يثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم أو لبعضه حكمنا
بثبوت الألف أو انتفائه لكل الجيم أو لبعضه فقوله إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما يثبت له الباء
إشارة إلى الكبرى الموجبة الكلية وقوله أو نفينا الألف عن كل ما يثبت له الباء إشارة إلى الكبرى
السالبة الكلية وقوله ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم إشارة إلى الصغرى الموجبة الكلية وقوله أو
لبعضه إشارة إلى الصغرى الموجبة الجزئية وقوله حكمنا بثبوت الألف أو انتفائه لكل
الجيم إشارة إلى النتيجتين الكليتين للضربين الأولين وقوله لبعضه إشارة إلى النتيجتين
الجزئيتين للضربين الأخيرين وإنتاج هذه النتائج الأربع لا حاجة له إلى البيان وأما الشكل
الثاني فشرط إنتاجه أيضا أمران أحدهما اختلاف مقدمتيه بالكيف أي يجب أن تكون إحداهما
موجبة والأخرى سالبة لاشتراك المتوافقين والمتباينين في لازم الحال وذلك لزم سلب حتى
يصدق القياس إذا كانت المقدمتان موجبتين وسالبتين مع كون الحق في النتيجة تارة ومع السلب
أخرى وذلك دليل عدم الإنتاج والثاني كلية الكبرى فإنها لو كانت جزئية لم ينتج لحصول الاختلاف
القياس في المواد مع الحق الإيجاب تارة ومع السلب أخرى ويلزم من اشتراط هذين الأمرين

أن تكون ضروبه المنتجة أربعة الأول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب
ولا شيء من أ ب فلا شيء من ج أ الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج أيضا سالبة كلية كقولنا
لا شيء من ج ب وكل أ ب ينتج لا شيء من ج أ الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى
ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من أ ب ينتج بعض ج ليس أ الرابع من سالبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس ب وكل أ ب ينتج بعض ج
ليس أ والبيان في جميع هذه الضروب بالخلف وهو أنه لو صدق نقيض النتيجة نضمه إلى الكبرى
لينتج ما يناقض الصغرى مثلا إن لم يصدق نتيجة الضرب الأول صدق بعض ج أ فنجعله
صغرى وكبرى القياس وهي قولنا لا شيء من أ ب كبرى حتى ينتج بعض ج ليس ب وقد قلنا في
الصغرى كل ج ب هذا خلف محال وليس الضرب الأول والثالث أيضا بعكس الكبرى ليرجع إلى
الشكل الأول وإنتاج المطلوب بعينه وله بحسب الجهة شرطان آخران والإمام أشار إلى
منهما وقال إذا كانت مقدمتا القياس فعليتين أي يكون الأوسط محمولا على أحد الطرفين بالفعل
ومسلوبا عن الطرف الآخر أيضا بالفعل فإن كان الوقت الذي حكم فيه بثبوت الأوسط لأحدهما هو
الوقت الذي حكم فيه بسلبه عن الآخر حصل الإنتاج من غير الحاجة إلى شرط آخر وإن كان أحد الوقتين
مغايرا للآخر فلابد من أن يكون إحدى المقدمتين ضرورية أو دائمة وليس الأمر كما قاله بل يجب
أحد الأمرين وهو إما كون الصغرى ضرورية أو دائمة أو كون الكبرى من القضايا التي تصدق عليها
دوام المحمول بحسب صدق الموضوع في الذكر وهو الذي يعبر به عن ذات الموضوع وهو المحكوم
عليه بالحقيقة وأما إذا كان إحدى المقدمتين ممكنة فحال كون الأخرى ضرورية مطلقا فإن
كبراها من التي تصدق فيها ضرورة المحمول بحسب وصف الموضوع وإلا لم ينتج والاختلاف في المواد
يصحح ما قلناه وأما الشكل الثالث فشرطه في الإنتاج أيضا أمران أحدهما كون الصغرى موجبة

والثالث كون إحدى المقدمتين كلية وإذا اعتبرنا هذين الشرطين كانت الضروب المنتجة ستة لأنه
الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع والموجبة مع الكليتين كقولنا كل ب ج
وكل ب أ ينتج بعض ج أ بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة إلى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى
أو بعكس الصغرى ليرجع إلى الشكل الأول واستخراج سائر الضروب بنفسك والسادس
الكل لما ذكرناه لكن السادس الملائم إنما يتأتى في الضروب التي كبراها كلية ونتيجته دائما تكون جزئية
والأمر أشار إليه بقوله إذ لا يحصل الوصفان في محل واحد فيعقل المنافاة إلا إذا حكم
الأصغر للأوسط ثم ثبوت الأكبر له أو سلبه عنه يجزم العقل بأن بعض ما يصدق عليه الأصغر
وهو الأوسط الأكبر ثابت له أو مسلوب عنه والمغاير للأوسط احتمل الالتقاء وعدم
الالتقاء فلا جرم كان المتفق النتيجة الجزئية وأما الشكل الرابع فشرط إنتاجه إلا أن يكون
المقدمتان سالبتين ولا جزئيتين وأن لا يكون إحداهما سالبة جزئية وأن يكون الكبرى سالبة
كلية مهما كانت الصغرى موجبة جزئية فيلزم من اشتراطنا ما ذكرناه أن يكون الضروب
المنتجة خمسة لإنتاج الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والصغرى السالبة الكلية
مع الموجبة الكلية والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين وبيان الضروب الثلاثة الأول
بجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ثم عكس النتيجة والضربين الأخيرين بعكس المقدمتين
وعليك أن تستخرج الضروب بنفسك فإنه سهل عليك من بعد الإحاطة بما ذكرناه
ومن أراد الاستقصاء في هذه الأشكال فعليه بالكتب المنطقية قال الركن الثاني
في تقسيم المعلومات المعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما أقول هذا ظاهر
لأن المعلوم إن كان موجودا في الذهن كان له ثبوت بوجه ما في الخارج فهو الموجود
وإلا فهو المعدوم ولا واسطة بين هذين الأمرين قال تصور الوجود والعدم بديهي إلى
آخره

أقول ذكر في بيانه وجهين أحدهما أن ذلك التصديق أي العلم بقولنا المعلوم إما أن يكون موجودا
أو معدوما علم بديهي وهو يتوقف على تصور العدم والوجود لامتناع الحكم بالمنافاة بين أمرين
بدون تصورهما وما يتوقف عليه البديهي يجب أن يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي
وعلمي بالوجود بديهي لأن العلم بالمركب إنما كان بديهيا كان العلم بأجزائه كذلك والثاني
علمي بالوجود من علمي بأني موجود وعلمي بأني موجود بديهي لأنه لا يتوقف عليه البديهي أولى
بأن يكون بديهيا وإذا كان علمي بالوجود بديهيا كان العلم بالوجود بديهيا لما عرفت من
حصول استلزام بديهية المركب بديهية أجزائه وكذلك بين أن العلم بالعدم جزء من علمي
بالعدم الذي هو جزء من علمي بأني ليس بمعدوم بالطريق المذكور فيكون العلم بالمعدوم أيضا
بديهيا فيه بحث من وجهين الأول تصور الوجود والعدم بديهي وكلاهما ضعيفان أما الأول فلأنه
إن عنى بقوله إن العلم بأن المعلوم إما موجود أو معدوم بديهي إلا العلم بأن المعدوم لا يخلو
من أحدهما بديهي فهو حق لكن لا يلزم من ذلك أن يكون تصور الوجود والعدم بديهيا لما عرفت
أن تصديق البديهي هو الذي يكون تصور طرفيه وإن كان حصولهما بطريق الكسب كافيا في جزم
العقل بالنسبة بينهما أي نسبة كانت نسبة حمل أو لزوم أو عناد وإن عنى به أن العلم
بالنسبة بينهما مع تصور أجزائه بديهي فهو ممنوع وما البرهان عليه وهكذا نقول على
قوله في الوجه الثاني علمي بأني موجود وعلمي بأني ليس بمعدوم بديهيان قال ذهب جمهور
الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات إلى آخره
أقول ذهب الحكماء إلى أن الواجب لذاته وجوده عين ماهيته وسائر الموجودات وجودها زائد
على ماهياتها وأن قول الوجود على الكل بالاشتراك المعنوي وإليه ذهب أكثر المعتزلة
وجمع من أصحابنا وذهب بعض الحكماء المتقدمين إلى أن وجود كل شيء عين ماهيته

المعدوم

الوجود على جميع الموجودات بالاشتراك اللفظي واليه ذهب ابو الحسين البصري من المعتزلة
اصحابنا والامام احتاج في هذا الكتاب في ذلك واحتج عليه بانه لو كان الوجود وصفا مشتركا
فيه بين الموجودات لكان مغايرا لماهياتها ولو كان كذلك ماهية كل حقيقة موجودة في ذاتها
وانه محال اذ لو كان مغايرا لها فلا شك في قيامه بها فان توقف على كونها موجودة بهذا
الوجود لزم تقوم الشي على نفسه ضرورة تقدم الموقوف عليه على الموقوف او بوجود اخر لزم كون
الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الاول وان لم يتوقف على
كونها موجودة لكان الوجود قائما بما ليس بموجود ولا شك ان الوجود صفة وجودية
فيلزم قيام الموجود بالمعدوم وانه محال وفيه نظر لانا نقول لم قلتم بانه لو قام الوجود
بالماهية ولم يتوقف على كونها موجودة يلزم قيام الموجود بالمعدوم فانه لا يلزم من
اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار اعتبار العدم لجواز ان يقوم بالماهية من
حيث هي هي مغايرة للوجود والعدم قال الحكماء ان المقابل للنفي واحد والا
لبطل الحصر العقلي الى اخره اقول القائلون بان الوجود وصف مشترك بين الموجودات
باسرها تمسكوا بوجوه الاول الوجود مقابل للنفي وكل ما هو مقابل للنفي فهو مفهوم
واحد ينتج الوجود مفهوم واحد اما الصغرى فظاهرة لامتناع كون الشي موجودا
ومعدوما معا واما الكبرى فلان المقابل للنفي لو لم يكن مفهوما واحدا لم يجزم العقل
بصدق قولنا الشي اما ان يكون موجودا او معدوما لجواز ان لا يكون موجودا ولا معدوما
بالوجود المستعمل في هذه القضية بل يكون موجودا بوجود اخر وجزم العقل بصدق
هذه القضية ظاهر واذا ثبت ان الوجود مفهوم واحد لزم كونه مشتركا بين جميع
الموجودات بالضرورة الثاني قوله ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن

مورد التقسيم مشترك بين القسمين ويمكن ان يقال الموجود اما واجب او ممكن اما الكبرى فلان
كل ما لا يكون مشتركا بين الامرين استحال انقسامه اليهما فلان الانسان لما لم يكن مشتركا بين الرومي
والحجر امتنع ان يقال الانسان اما رومي او حجر وكذلك الحيوان لما لم يكن مشتركا بين الانسان
والانسان امتنع ان يقال الحيوان اما انسان او انسان الى غير ذلك من الامثلة واذا
ثبت ان كل ما لا يكون مشتركا بين امرين استحال انقسامه اليهما انعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما صح انقسامه الى امرين فهو مشترك بينهما وفيه نظر لانا لا نسلم
ان كل ما لا يكون مشتركا بين امرين اشتراكا معنويا امتنع انقسامه اليهما فانه يصح
ان يقال العين اما عين باصرة او عين جارية او عين ذهب الى غير ذلك من مفهوماته
مع ان العين غير مشترك بين هذه الاقسام اشتراكا معنويا وعندنا الوجود وان لم يكن
مشتركا فيه بين الموجودات اشتراكا معنويا لكنه مشترك بينها اشتراكا لفظيا
فلهذا صح انقسامه نعم لو الغي الاشتراك اللفظي والمعنوي امتنع الانقسام كما
في الامثلة التي ذكر نحوها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انعكاس الموجبة الكلية
بعكس النقيض موجبة كلية والخلف لا يساعد عليه لان نقيض قولنا كل ما صح انقسامه
الى امرين فهو مشترك بينهما السالبة الجزئية وهي لا تنتظم مع الاصل ولا تستلزم قولنا
بعض ما صح انقسامه اليهما فهو غير مشترك بينهما لجواز صدق السالبة بكذب
الموضوع وانحصار الواجب في ذلك لا يمكن ان يجاب عن المنع الاخير بان يقال السالبة
التي هي نقيض تلك الموجبة الكلية لها موضوع موجود ضرورة تحقق مفهوم
ما صح انقسامه الى الواجب والممكن وهو الشيء والامكان العام وحينئذ
تستلزم الموجبة الجزئية المذكورة المنتظمة مع الاصل قياسا منتجا للمحال الثالث
قوله ولانا اذا علمنا

وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضي ان الوجود
مشترك بينهما وتقريره ان يقال لو لم يكن الوجود مفهوما مشتركا فيه بين جميع الموجودات لكان
وجود كل شيء عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها من الماهيات ولو كان كذلك لزال
اعتقاد وجود الشيء الذي نعتقد انه جوهر مثلا باعتقاد انه ليس كذلك الوجود وجود عرض كما يزول
اعتقاد جوهريته باعتقاد عرضيته ضرورة اعتقاد احد المتخالفين باعتقاد الاخر والتالي
باطل لان اعتقاد الجوهر يزول باعتقاد العرضية واعتقاد الوجود باق في الحالين وهذا الوجه
يدل ان الوجود مشترك بناء على انه زائد على الماهية وفيه نظر لانا نقول الشرطية ممنوعة لجواز
ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات
الباري عز اسمه يكون مخالفا لوجود الممكنات وهذا الوجه وان لم نقل به احد لكنه ممكن
جوازه واحتماله لانتم ما ذكرتم من الشرطية قال الجواب عن الاول انه مقابل لارتفاع كل ماهية
الماهية الى اخره اقول الجواب الاول فتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق الصغرى ان عنيتم بها ان
الوجود مقابل لمطلق السلب لان مطلق الايجاب لا يقابل مطلق السلب اذ لا يلزم من تحقق موجود
تحقق جميع الموجودات ومن سلب موجود واحد سلب جميع الموجودات والوجود بكذبه ولا نعنيهم
بها ان وجود كل ماهية مقابل لنفي تلك الماهية فهو حق لانه واسطة بين تحقق الشيء
لكن اذا انضم اليها الكبرى وهي قولنا وكلما يقابل نفي ماهية واحدة فهو واحد انتج ان وجود
كل ماهية واحدة وذلك لا يقتضي وجودا عاما مشتركا بين جميع الموجودات الذي هو المطلوب
نحن نقول الاشتراك ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض ولا يحصل الا مثنا في العدمات والاعدام
من خواص الوجود والعدمات ثبوتية فمفهوم السلب معنى واحد والمقابل ايضا مفهوم واحد
والا لبطل الحصر العقلي لانا نقول لا نسلم ان الامتياز من خواص الوجود الخارجي فان عدم

معا ان لعدم المعلول وعدم الشرط لعدم المشروط مع امتياز كل منهما عن الاخر واما الجواب عن الثاني
فتوجيهه ان يقال لا نسلم انحصار التقسيم ملو الوجود في قولنا الموجود اما ان يكون واجبا
او لا يكون وهذا الجواب فيه نظر لانا نعلم بالضرورة صدق قولنا الموجود اما واجب الماهية
لذاتها او لا يكون كذلك بل الصواب في الجواب منع الكبرى كما ذكرناه واما الجواب عن الثالث
قوله انه يقتضي الموجود وجود اخر ويلزم التسلسل فتوجيهه ان يقال لو صح ما قلتم من
الدليل يلزم ان يكون للموجود وجود اخر لانا نقول لو لم يكن الوجود وجود اخر لزال اعتقاد الوجود
الذي نعتقد انه حاصل في الخارج باعتقاد انه غير حاصل في الخارج كما يزول اعتقاد انه حاصل في
الخارج بهذا الاعتقاد والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله واعلم ان هذا النقض الحق
مرفوع لانه ان عنى باعتقاد حصوله في الخارج ان الوجود في الخارج اعتقاد حصول الوجود في الخارج
لتلك الوجود فهو ممنوع وان عنى اعتقاد حصوله للماهية فمسلم لكن زواله باعتقاد
لا يقتضي ان يكون للموجود وجود اخر والجواب الحقيقي يمنع انتفاء التالي في قوله لا زال اعتقاد الجوهرية
يزول باعتقاد العرضية واعتقاد الوجود باق في الحالين ممنوع فان من يعتقد ان الوجود
نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في الحالين نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك
اللفظي على الجوهر والعرض لا الاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع قال المعدوم اما ان يكون
ممتنع الثبوت فلا نزاع في انه نفي محض الى اخره اقول المعدوم الذي هو ممتنع الوجود في الخارج
كشريك الباري عز اسمه واجتماع النقيضين وغير ذلك من المفهومات الممتنعة الوجود في
الخارج فلا شك في انه نفي محض وعدم صرف واما المعدوم الذي هو ممكن الوجود في الخارج فقد
اختلفوا فيه فذهب اصحابنا وابو الحسين البصري وابو الهذيل من المعتزلة ايضا الى انه نفي
محض وعدم صرف خلافا للمعتزلة فان كثيرا منهم كالشحام وتلميذه وجمع من ينسب اليهم من

اهل بغداد ذهبوا الى انه شي لكنه ليس بذات و الله تعالى قادر على جعله ذاتا وجوهرا وعرضا
والنزاع معهم راجع الى ان المعدوم هل يسمى بهذه الاسامي ام لا وقوم اخرون كابي هاشم وابنه وغيرهما
من اهل البصرة ذهبوا الى انه شي وذات وجوهر وعرض وسواد وبياض و الله تعالى غير قادر
على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا وانما يقدر على اخراج الذوات من العدم الى الوجود و
منعوا قيام العرض بالجوهر حالة العدم واعلم ان من قال بان الوجود نفس الماهية الشي امكنه
القول بكون المعدوم شيا واما من لم يقل بذلك فزعم ان الماهية مستقرة حالة الوجود والعدم وسوارد
عليها الوجود تارة والعدم اخرى وهي ثابتة في الاعيان في الحالتين لا يمكن تعريها او سلبها
قال الثاني ان وجود السواد عين كونه سوادا الامر لقول الامام احتج على مذهب اصحابنا بوجوه الاول وجود
السواد نفس كونه سوادا على ما بينا في المسئلة السابقة ومتى كان كذلك امتنع القول
بكون المعدوم شيا لان الوجود اذا ارتفع عن الخارج ارتفعت الماهية بالضرورة وعند
ارتفاعها لم يكن المعدوم شيا قال الثاني ان الذوات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للنفي
المحض الى اخره اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان يقال لو كانت الذوات المعدومة ثابتة
عن موصوفه بشي من الاعراض كانت مشتركة في كونها ثابتة بالثبوت المقابل للنفي المحض
ومباينة لخصوصياتها النوعية ومابه كل منهما يشارك الاخر غير ما به يباينه خصوصيتها وعرضا
تلك الماهية زائدة على ماهياتها المخصوصة ولا شك في كون الثبوت عرضا فهي حال
عارية عن الاعراض موصوفة بشي منها هذا خلف ولقائل ان يقول لا نسلم انها لو كانت
ثابتة لكانت مشتركة في الثبوت المقابل للنفي المحض وانما يلزم ذلك ان لو كان اطلاق لفظ
الثبوت على تلك الماهيات بالاشتراك المعنوي وهو ممنوع بل عندنا ذلك بالاشتراك اللفظي
وذلك لاستناد وجود امر زائد عليها مشترك بينها لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل

فالحاصل ان الماهيات عندهم ينفك عن الوجود الخارجي ولا يلزم من انفكاكها عن صفته
الوجود اتصافها بوصف اخر مشترك بين الكل قال والثاني عدد الذوات المعدومة
قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية والخصم لا يقول به اقول هذا هو الوجه
الثالث وتقريره ان يقال لو كانت الذوات المعدومة ثابتة لكانت قابلة للزيادة والنقصان
وكل ما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو متناه ينتج لو كانت الذوات المعدومة لو
كانت ثابتة لكانت متناهية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الصغرى فلان الذوات
المعدومة قبل خلق العالم اكثر منها بعد خلقه لامتناع ان يكون الشي مع غيره كهو لا مع غيره
واما الكبرى فظاهرة واما اسما التالي فللاجماع الحاصل منا ومنهم ان المعدوم لا تقرر لها وامتناع
اتصاف ما لا تقرر له ولا تحقق بالتناهي واللاتناهي فلا اتصافها باللاتناهي ولقائل
ان يقول الصغرى ممنوعة قوله لان الذوات المعدومة قبل خلق العالم اكثر منها بعد خلقه
ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو امكن اتصاف المعدوم بالزيادة والنقصان وليس كذلك بل
عندنا ذلك من خواص الوجود وكذلك الكبرى لانه معلوم ان الله تعالى اكثر من مقدوراته منها
وتضعيف الالف مرارا غير متناهية اكثر من تضعيف الالفين كذلك مع ان كل واحد منهما غير
متناه. قال والثالث الذوات ازلية فلا يكون مقدوره والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم
الى اخره اقول هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان يقال لو كانت الذوات المعدومة ثابتة
لزم ان لا يكون الباري موجدا للموجودات والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
هو ان تاثير قدرة الباري تعالى حينئذ اما ان يكون في الذوات او في الوجود او في اتصاف الذوات
بالوجود والاول باطل لان الذوات لما كانت ثابتة في العدم كانت ازلية فلا تكون مقدورة لله
تعالى واذا لم يكن مقدوره استحال وقوعها بقدرته والثاني ايضا باطل لان الوجود عندهم
من الاحوال

من انها لا تكون معلومة ولا مجهولة ولا مفهومة ولا غير مفهومة عندهم واذا كان كذلك استحال اسنادها الى قدرة الله تعالى والثالث ايضا باطل لان اتصاف الذوات بالوجود امر عقلي فلا يكون اثر المؤثر وانما قلنا ذلك لان الموصوفية لو كانت صفة وجودية لكانت قائمة بمحل فمحلها فتكون موصوفية محلها بها صفة اخرى زائدة عليها ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل وانه محال لا يقال هاهنا قسم اخر وهو ان يكون تأثير الله تعالى في تأثير في جعل الذوات موجودة وهذا المعنى غير ما ذكرتم من الامور الثلاثة لانا نقول لا نسلم مغايرته لما ذكرنا من الامور فانا لا نفهم منه معنى مغايرا لها فان كان له معنى اخر عندكم فابرزوه لنظر فيه ولقائل ان يقول لا نسلم ان الموصوفية لو كانت صفة وجودية لكانت موصوفية محلها بها صفة اخرى زائدة عليها فلم لا يجوز ان يكون موصوفية الذات بالوجود صفة ثبوتية زائدة عليها لكن تكون موصوفية محل الموصوفية نفس تلك الموصوفية ثم قلتم بانه ليس كذلك قال وان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا اقول هذا هو الوجه الخامس وتقريره ان يقال لو كان السواد ثابتا في العدم فاما ان يكون واحدا او كثيرا والقسمان باطلان فيبطل القول بكون السواد ثابتا في العدم اما الشرطية فظاهرة واما استثناء كونه واحدا فلانه لو كان واحدا لو كان نفس حقيقته او جزءا منها او خارجا عنها لزم ان لا يتعدد السواد لامتناع تحقق السواد بدون الوحدة فيبطل والحس يكذبه والامام عبر عن هذه الاقسام الثلاثة بمعنى مشترك بينها كون الوحدة لازمة للسواد فيكون بطلانه بطلانا لهذه الاقسام وان كان خارجا عنه لزم امكان زوالها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال واذا فرضنا زوالها حصلت الكثرة وهذا هو القسم الثاني وهو ايضا باطل لان الكثرة لا تتحقق الا اذا كان كل واحد من احاد تلك الكثرة مباينا للاخر بالهوية ثم المباين ان كان من لوازم الماهية لزم ان يكون كل شيئين يختلفان

في الماهية فالسواد ان يختلفا في الماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها والوحدة ايضا ليست من اللوازم لزم ان يكون الذات المعروضة لها عريها موردا للصفات المتبادلة وهو محال والمحال انه يكون محل كل من الحركات والسكنات المتعاقبة نفسا محضا وهو السفسطة ولقائل ان يقول ان زعمتم بلزوم الوحدة للسواد لزومها ابا محالة العدم انها لازمة له قوله لو كان كذلك لزم ان لا يتعدد السواد قلنا فلم قلتم بانه يتعدد حالة العدم قال التعدد ليس الا حال الوجود وان زعمتم به لزومها للسواد من حيث هو سواد فمحال انها عارضة له قوله فاذا فرضنا زوالها حصلت الكثرة قلنا نعم ولم قلتم بانه محال قوله المباين ان كان من لوازم الماهية لزم ان يكون كل شيئين يختلفان في الماهية قلنا لا نسلم بل يلزم ان يكون لكل منهما تعين وخصوصية ليس للاخر ولم قلتم بان ذلك محال بل الواجب ان يكون كذلك لامتناع الكثرة بدون الامتياز سلمنا هذا القسم لكن لم لا يجوز ان لا يكون المباين من لوازم الماهية قوله الوحدة ايضا ليست من اللوازم فيلزم ان يكون الذات المعروضة موردا للصفات المتبادلة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو حصل الكثرة حالة العدم ولم لا يجوز ان يكون حصولها حالة الوجود ثم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل قال احتجوا بامرين الحجة الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت الى اخره اقول احتج القائلون بكون المعدوم شيئا بحجتين الاولى ظاهرة الا قوله واما ان كل متميز ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا كون هذه الماهيات في انفسها متعينة ومتحققة ومعناه ان كل ما كان متميزا عن غيره فلا بد ان يكون واحد منها متحققا ومتعينا في نفسه لانه لو لم يكن لشيء منها تحقق وتعين في نفسه استحال ان يتميز عن غيره فاذن كل متميز متحقق في نفسه والعدم متميز لما مر فيكون متحققا حالة العدم ولا نعني بالثابت سوى ما له بهذا المعنى من التحقق واما الحجة الثانية وهي قوله ان

ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع فتقريرها ان نقول المعدوم الممكن بالامكان العام متميز عن
المعدوم الممتنع لكون احدهما معروضا للامكان والاخر معروضا للامتناع والامتناع ليس
وصفا ثبوتيا والا لزم احد الامرين وهو كون الموصوف به موجودا او قيام الصفة الوجودية
بالمحل المعدوم وكلاهما محالان واذا لم يكن الامتناع وصفا ثبوتيا لزم بالضرورة ان يكون الامكان وصفا
ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع وحصول كون احد النقيضين ثبوتيا الامتناع مناقضا للعدم
واذا كان ثبوتيا كان الموصوف به ثابتا لان الموصوف بالوصف الثبوتي لا بد ان يكون ثابتا فالمعدوم
الممكن حال عدمه ثابت وهو المطلوب قال والجواب انا لا نسلم ان كل معلوم ثابت الى اخره اقول
ان عنى بقوله كل معلوم ومتميز ثابت الثبوت الخارجي وهو ممنوع ومنقوض بما ذكره الامام من
الامثلة المستغنية عن الشرح في الوجه الاول فان الاشتراك حاصل فيها مع ان طرفي كل واحد
منها معدوم في الخارج وان عنى به الثبوت الذهني فهو حق لكن لا يلزم منه ان المعدوم ثابت
في الذهن وهو لا نزاع ثم نقول ليس بعد كون المعدوم معلوما ومتميزا ان يعني به القدر المشترك
بين المعدومات الممكنة والممتنعة والامور الاضافية فهو حق لكن لا يقتضي كون المتميز
ثابتا في الخارج والا لكان الممتنع ثابتا في الخارج وان عنى به امر اخص فلا بد من بيانه لينظر
في انه هل يمكن ان يكون المعدوم متميزا بذلك المعنى ام لا اما قوله المعدوم مقدور والمقدور
متميز فجوابه ان نقول لا نسلم ان المعدوم مقدور وما الدليل عليه والذي يدل على الكذب
هذه المقدمة هو ان نقول احد الامرين لازم وهو اما كذب هذه المقدمة او صدق قولنا
المعدوم ليس بثابت اما ما كان يلزم كذب هذه المقدمة وانما قلنا ان احد الامرين لازم لان
الامر الاول ان كان ثابتا فقد لزم احد الامرين والا فيصدق المثال لان المعدوم حينئذ لا يكون ثابتا لان
اثباتنا لنا انه محال وحينئذ ينتظم قياس هكذا المعدوم مقدور ولا شيء من المقدور بثابت واما ما كان
يلزم كذب تلك المقدمة

مع المعدوم ليس بثابت

اما اذا كان الواقع هو الامر الاول فظاهر واما اذا كان الثاني فلانه حينئذ لا يصدق قولنا المعدوم
مقدور اذ لو صدق لزم ان يكون المعدوم ثابتا لصدق نقيضه المقدرات التي ذكرناها وهكذا
يجب عن قوله المعدوم مراد وكل مراد ثابت بان نقول لا نسلم صدق المقدمة الاولى والذي يدل
على كذبها لزوم احد الامرين وهو اما كذبها او صدق قولنا المعدوم ليس بثابت لانه ان كان الاول
ثبت فرضي المدعى والا فلا يكون المراد ثابتا لان ارادة تحصيل الحاصل محال فان ثبت
هكذا المعدوم مراد ولا شيء من المراد بثابت ينتج ان المعدوم ليس بثابت واما ما كان يلزم كذب
تلك المقدمة على الوجه الذي مر قال والجواب عن الحجة الثانية ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان
يكون ثابتا في العدم او لا يكون الى اخره اقول تقرير هذا الجواب ان نقول لا نسلم ان الامكان وصف
ثبوتي قوله لانه نقيض الامتناع قلنا لا نسلم فان النقيضين هما اللذان
يمتنع صدقهما وكذبهما وان كل واحد منهما اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج الا ترى ان قولنا
كل كذا كذا نقيض قولنا ليس كل كذا كذا مع انه ليس لشيء منهما تحقق في الخارج بل كل منهما اعتبار
عقلي ولئن سلمنا لكن لم قلتم بان محل الامكان يجب ان يكون ثبوتيا والذي يدل على ان ذلك غير
واجب هو ان المحكوم عليه بالامكان حالة العدم اما ان يكون هو الذات لما بينه الوجود او
اتصاف الذات بالوجود الاول واليه اشار بالقسم الاول من الترديد المذكور في الكتاب محال لان
الذوات لما ستحالة العدم عند المعتزلة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية وكل ما كان
كذلك يستحيل ان يكون الامكان صفة له ولما بطل الاول تعين ان يكون المحكوم عليه بالامكان
حالة العدم اما الوجود او اتصاف الذات بالوجود وكل واحد منهما لا ثبوت له حالة العدم
فالمحكوم عليه بالامكان لا يجب ان يكون ثابتا حالة العدم قال تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في
المعدوم الى اخره اقول المعتزلة فريقان البغدادية والبصرية اما البغداديون فالمنقول عنهم

انهم يسمون المعدوم الممكن شيئا ويقولون انه ليس بين حالة العدم واستناده الى الفاعل جعله ذاتا
وجوهرا او عرضا والنزاع مع هؤلاء في الحقيقة راجع الى التسمية فانهم قالوا ان المعدوم نسمي شيئا
الحقيقة فهو لا يحوز الى النقل عن اهل اللغة ولا يجدون الى ذلك سبيلا وان قالوا نحن نسمي المعدوم
شيئا نظرنا في الحال فلا مشاحة في الالفاظ والاسامي ونسلم لهم ذلك وبالجملة فالنزاع
من المباحث اللفظية لا من المباحث الحقيقية فلا يليق باهل التحقيق واما البصريون منهم كابي هاشم
وابيه ابي علي الجبائي وابي يعقوب الشحام وابي الحسين الخياط وابي القاسم البلخي فزعموا
ان المعدوم شيء وذات ونفس وعرض وجوهر وسواد وبياض وان الباري تعالى لا يقدر
على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا او السواد سوادا او البياض بياضا الى غير ذلك من
الماهيات الممكنة وانما يقدر الباري على اخراج تلك الذات من العدم الى الوجود بان يخلق صفة الوجود
في تلك الماهيات المعدومة وهؤلاء اتفقوا على ان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير
متناه اي الثابت في العدم من نوع الجوهر مثلا وكذا من نوع العرض اعداد غير متناهية
قال واما الفلاسفة فهم اتفقوا على ان الممكنات لها ماهيات غير وجوداتها الى اخره اقول
اما الفلاسفة ومن قال بان المعدوم الممكن شيء من المعتزلة اتفقوا على ان الممكنات ماهيات غير
وجوداتها ومع ذلك فليس الوجود جزءا من الماهيات الممكنة بل هو وصف خارج عنها واتفقت
الفلاسفة باسرهم على انه يجوز خلو تلك الماهيات عن الوجود الخارجي واحتج الامام على
ذلك بانا نتصور ماهية المثلث ونحكم عليها بامتيازها عن غيرها وان لم يكن لها
المتصور وجود في الخارج وهذا يدل على جواز تعري الماهية عن الوجود الخارجي وعلى ان
لها وجودا في الذهن لان الماهية لما كانت محكوما عليها بامتيازها عن غيرها فلا بد ان
يكون لها ثبوت ما واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لم يعرف خلاف في انه هل يجوز

تعري الماهية عن الوجود الخارجي والوجود الذهني معا فذهب الشيخ ابو علي بن سينا الى انه لا يجوز
ذلك ومنع من كون المعدوم شيئا ومنهم من جوزه واتفقت المعتزلة على ان الماهيات ثابتة بدون
الوجود الخارجي والذهني وان المعدوم شيء قال واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة
او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد الى اخره اقول اتفقت الحكماء
باسرهم على ان الماهيات مجردة عن جميع لواحقها اللازمة كانت تلك اللواحق او مفارقة فالواجب
لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها من الصفات لازمة كانت الصفات
او مفارقة لان السواد مثلا من حيث انه سواد ليس في نفسه شيئا اخر سوى السواد فهو في نفسه
ليس واحدا ولا كثيرا ولا موجودا ولا معدوما ولا كليا ولا جزئيا ولا عاما ولا خاصا الى غير ذلك
من الاعتبارات على ان يكون احد هذه المفهومات نفس السواد او داخلا في حقيقة السواد
فالسواد من حيث انه سواد ليس الا السواد فالواحدية صفة مضمومة اليه يكون السواد معها
واحدا وكذا سائر الاعتبارات والمفهومات المذكورة اذ لو كان احد هذه المفهومات نفس السواد
او داخلا فيه لامتنع ان يتحقق السواد الا عند تحقق ذلك المفهوم ولو كان كذلك لامتنع حمله على ما
يقابل ذلك المفهوم وانه محال فالسواد من حيث انه سواد مغاير لجميع الاعتبارات نعم يجب
اتصافه اما بالوحدة او بالكثرة او بالوجود او بالعدم على معنى انه لا يخلو من احد المتقابلين وان
كان مفهومه مغايرا لكل منهما وفي لفظ الامام حيث قال ان الماهيات لا توصف بانها واحدة
او كثيرة تساهل لما عرفت انه يجب اتصافها باحدهما والمراد منه ما ذكرناه من كون مغايرة
مفهومها لكل منهما فاذا عرفت ذلك ظهر انا اذا اعتبرنا السواد من حيث انه سواد لم يمكن
الحكم عليه بانه واحد او كثير الا انه اذا اعتبرنا مع السواد امرا اخر وقد فرضنا لم يعتبر الا السواد
قال واتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة الى اخره اقول اتفقت الفلاسفة على ان الماهيات

وهذا مشكل لان الماهية اذا لم يكن باستحالة العدم استحال ان يكون غير مجعولة لانها حينئذ
اذا صارت ثابتة مع الوجود في الخارج ان لم يفتقر الى موثر لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر
من غير مرجح وان افتقر الى موثر صارت مجعولة والمقدر خلافه ولا يدفع هذا الا بان يقال
المراد من كون الماهيات غير مجعولة هو ان جاعل الماهية هو بعينه الجاعل لها موجودة
الامام على ان الماهيات غير مجعولة بانه لو تعلقت سوادية السواد بغيره لم يكن السواد
سوادا عند فرض عدم ذلك الغير لان ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول لكن القول بان
السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو نفس السواد والمحكوم به هو انه ليس بسواد
والمحكوم عليه لا بد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا حال ما لا يكون
سوادا وانه محال وهذا فيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم من ارتفاع العلة ارتفاع المعلول
فان بعض المتكلمين ذهبوا الى بطلان ذلك قالوا لو فرض عدم الصانع بعد وجود العالم
لم يقدح ذلك في وجود العالم سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان قولنا السواد لا يبقى سوادا محال
لان معناه ان السواد الثابت في الذهن ليس له في الخارج ما يطابقه او يقول معناه
انه لا يتحقق السواد بل يرتفع عن الخارج لان السواد مع حقيقته لا يبقى سوادا اذ ذلك مع الطلبة
ولئن سلمنا استحالة ذلك لكن اللازم ليس هو ذلك بل هو لازمته لو فرض عدم علة السواد ولا يلزم من
استحالته في نفس الامر استحالته حينئذ على ان اكثر المعتزلة فهم اتفق القائلون منهم بالذوات
المعدومة على انها باسرها متساوية في الذاتية والاختلاف بينها ليس الا بالصفات التي هي
اقول واعلم ان القائلين من المعتزلة بان المعدوم ثابت ذهبوا الى ان المعلومات باسرها
متساوية في كونها ذواتا لا انها متساوية في الحقيقة والا لصح على كل واحد منها ما
يصح على الآخر ضرورة استواء المتساويات في جميع الاحكام وكان يلزم ان يصح على القديم انه

محدث وعلى المحدث انه قديم وعلى الجوهر انه عرض وعلى العرض انه جوهر وانه محال وذلك
القدر المشترك ليس جوهرا ولا عرضا اذ لو كان احدهما وهو مقوم لكل واحد منهما لزم اما تقوم العرض
بالجوهر او تقوم الجوهر بالعرض وكلاهما محالان وذهبوا ايضا الى ان الاختلاف بين تلك الذوات
ليس الا بالصفات وذهب الجمهور منهم الى ان تلك الصفات هي صفات الاجناس ويريدون بذلك
ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وهلم جرا وزعم
ابن عياش ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما تحصل لها
حالة الوجود واحتج عليه بانها لما كانت متساوية في الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما
يصح على الآخر فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان
لا لامر لزم الترجيح من غير مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الذات صار للذات
صفة والصفة ذاتا وان كان صفة لها عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وان لم يكن موصوفا
ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء فلو خصص البعض بصفة دون
البعض الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مختارا كانت تلك الصفة متجددة لان فعل
الفاعل المختار محدث فيكون لذلك في الذوات في العدم خالية عن الصفات ثم وردت عليها الصفات
اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان يكون الذات المعدومة ترد عليها الصفات
المتزايلة والثاني يوجب ان يكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما محال اما الاول
فلانهم اجمعوا على ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدر واحتج القائلون باتصافها بصفات
الاجناس بوجوه الاول لو لم يكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها
في تلك الحالة ضرورة استواء كلها في الذاتية ولو لم يقع الامتياز بينها لكانت واحدة فيلزم لو
لم يكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم كانت واحدة لكن التالي باطل فالمقدم مثله

وذهب ابن عياش الى

الثاني انها لو لم تكن الذات موصوفة بالصفات حالة العدم لما كانت ثابتة له كانت بعد الوجود
كذلك لان الذات لا تزول وان كانت مختلفة كان اختلافها بالصفات ضرورة استواء الكل في
الذاتية وكونها به الاشتراك فما كان اختلافها لما به الامتياز فكانت الذوات موصوفة
حالة العدم والمقدر خلافه الثالث ان الجوهر يلزمها التحيز في الوجود وليس كذلك الا انه
ذات حال لانه موجود لانها حاصلة للعرض مع عدم استلزامه التحيز في الوجود فلا
ان يكون ذلك لصفة اخرى والجوهر حالة العدم موصوف بصفات الاجناس وهو المطلوب
والجواب عن الاول ان نقول لا نسلم انها لو لم تكن موصوفة بالصفات لما كانت متميزة فانه
لا يلزم من عدم امتيازها بصفات الاجناس عدم الامتياز لجواز امتيازها اما لحقائقها
او لصفات اخرى غير صفات الاجناس كما في افراد النوع الواحد بعضها عن بعض وبه ظهر
الجواب عن الثاني لانه لا يلزم من كونها مختلفة ان يكون اختلافها بصفات الاجناس لجواز
ان يكون ذلك الاختلاف بحقائقها او لاتصافها بصفات اخر واجاب ابن عياش عن
هذا الوجه الثالث بانكم ان عنيتم بالتماثل التساوي في الصفات فبالاختلاف الاختلاف في
الصفات فلا نسلم الحصر لجواز قسم اخر وهو عدم اتصافهما بشيء من الصفات وان عنيتم به
الاستواء في كون كل واحد منهما ذاتا فهو مسلم لكن بهذا المعنى قوله لو كان كذلك لكان
بعد الوجود ايضا متماثلة قلنا نعم لانها بعد الوجود ايضا يلزم كون كل واحد منها ذاتا
وعن الثالث ان نقول لم لا يجوز ان يكون تحيز الجوهر لذاته المخصوصة او للمركب منها
ومعلوم ان شيئا منها غير حاصل وكيف جاز اختصاصه بالتحيز لو كان لصفة لكان
اختصاصه بتلك الصفة لصفة اخرى ويلزم التسلسل فان جعلت الموجب للاختصاص
احد ما ذكرنا من الامور فلم لا يجوز ان يكون الموجب للاختصاص بالتحيز احدها من غير

واسطة الصفة قال المثبتون القائلون بان الصفات زعموا ان صفات الجواهر اما ان يكون عائدة الى
الجملة وهي الحسية وكلها يكون مشروطا بالحيوة الى اخره اقول القائلون باثبات الصفات
المعدومة قالوا صفات الجواهر اما ان يكون عائدة الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي
تركب الجسم منها واما ان يكون عائدة الى الافراد اما الصفات العائدة الى الجملة فهي
وكل عرض فهو مشروط بالحسية كالعالمية والمريدية والقادرية وغيرها فان
الحيوة اذا قامت بالجسم اوجبت لمجموع الجواهر المركب عنها الجسم الحسية وكذلك العالمية
والمريدية واما العائدة الى الافراد فهي اما الى الجواهر او الى الاعراض اما الجواهر
فقد اثبتوا لها صفات اربعة الاول الصفة الاولى الجوهرية وهي الصفة الحاصلة
حالتي الوجود والعدم اي التمييز الجوهري الحاصل لصفة النفس الصفة المسماة بالتا
الحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الحدوث وهي التحيز وعلى هذا يبطل قول من قال
من اصحابنا لو كانت الجواهر والاعراض ثابتة في العدم لكانت الجواهر متحيزة والاعراض
حالة في المحال وانه باطل لان الجوهرية ليست علة للتحيز مطلقا بل بشرط الحدوث الصفة
الثالثة الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل فلا تأثير عندهم للفاعل في الذوات
ثابتة واثبات الثابت محال ولا في كونه جوهرا لما مر من ان الماهيات غير مجعولة
فتعين ان يكون تأثيره في صفة الوجود الصفة الرابعة حصول الجوهر في الحيز المعين
وبهذا الحصول يسمونه بالكائنية ويجعلونه معللا بمعنى قائم بالجوهر وذلك المعنى يسمونه
بالكون ويقولون الكون علة الكائنية ثم قالوا وليس للجوهر صفة زائدة على هذه
الاربعة وليس له كونه اسود وكونه ابيض وكونه حلوا وحامضا صفة معللة بل
لكونه اسود الا حلول السواد فيه واما اصحابنا فقالوا كل معنى يقوم بالجوهر

فانه يوجب له حالة تابعة به وهي صفة له فاذا قام به السواد اوجب له كونه اسود وكونه
اسود امر وراء الحلول فيه وكذا القول في جميع المعاني القائمة بالجوهر سواء كانت تلك
المعاني مشروطة بالحيوة او لم يكن مشروطة بها قال واما الاعراض في الصفات العائدة الى
الجملة غير معقولة فيها واما العائدة الى الاحاد فسلبه الى اخره اقول اما الصفات العائدة
الى الجملة اي التي تركبت عن الاعراض فهي غير معقولة في حق الاعراض لامتناع تركبها
او حسم عنها تقوم بها الحيوة او ما يشترط فيها الحيوة بخلاف الجواهر فان السواد والاجسام
ما لف منها واما العائدة اي الى الاحاد فسلبه لاغير الصفة الاولى الصفة الذاتية الحاصلة
حالتي الوجود والعدم وهي صفات الاجناس عندهم كالسوادية والبياضية ويسمونه في
صفات الانفس كما ذهبوا اليه في الجواهر الصفة الثانية الصفة الصادرة عن
صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل وبه اجابوا عن قول اصحابنا حيث
قالوا لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في المحال وهو باطل لان العرضية ليست
علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود والصفة الثالثة صفة الوجود وهي
التي بالفاعل فان الفاعل لا يعطي السواد حقيقته وانما يعطيه صفة الوجود واما غير
من صفة المعاني فلا يمكن تحققها في الاعراض لامتناع قيام العرض بالعرض عندهم وهذا
مذهب الشيخ ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابن عياش وابن متويه بل
وفيهم من خالف في هذا التفصيل في مواضع الى اخره اقول ان المشايخ الذين تقدم ذكرهم
الا ابا يعقوب الشحام وابا عبد الله البصري وابا اسحاق بن عياش زعموا ان
الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود واما هولاء الثلثة فزعموا ان
الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليسا بغيرين ثم اختلف هولاء الثلثة فزعم الشحام وابو
عبد الله

ان ذات الجوهر كما انه موصوف بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم
لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اعتقاد اتصاف الذات باحدهما اعتقاد اتصافها
بالاخرى قطعا لكنها موصوفة بالجوهرية فيكون موصوفة بالتحيز ثم اختلفا بعد ذلك
فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز موصوف بالمعاني حتى التزم ان المعدوم
على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف يطاول الموجودات بعد بطلانها وقال ابو عبد الله
الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل يشترط كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني
هو الوجود فقبل الوجود لا وجود فلا حصول في الحيز ولا اتصاف بالمعاني وقال الشحام وصف
الجوهر بكونه متحيزا مع انه غير حاصل في الحيز امر غير معقول لا يجوز ذلك لجواز اتصاف الذات بكونها
عالمة وان لم يحصل لها العلم واما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم
وقال لما كانت الجوهرية هي عين التحيز والتحيز حالة العدم محال اذ لو كانت الذات حاصلة
حالة العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز واذا امتنع اتصافها بالتحيز
فكذلك يمتنع اتصافها بالجوهرية فلو كانت الذوات خالية عن صفات الاجناس كالجوهرية
وغيرها حالة العدم والكعبي ايضا ذهب الى ان المعدوم شيء ولكنه ليس بجوهر ولا عرض
حالة العدم وهو نزاع في اللفظ لان ثبوت الذوات حالة العدم او عدمه مذهب ابن عياش
الا انها قال ثانيها اختلفوا في ان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة ام لا فالكل انكروه الا
ابا عبد الله البصري فانه قال به اقول هذا هو الموضع الثاني من المواضع التي تخالف التفصيل
المذكور واحتج القائلون بان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة بان قالوا لو كانت المعدومية
صفة ثابتة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من
علة وعلته ان كانت تلك الذات لزم اتصاف المعدومية بذاتها فيجب ان لا تدخل في الوجود وان
كانت غيرها

وذلك لان الغرض ان كان فعلا لكانت المعدومية حادثة لان فعل الفاعل المختار حادث فيلزم ان لا يكون الذات معدومة
ثم صارت معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان
ممكنا افتقر الى موجب اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال قال وبالثاني اتفقوا
على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حال العدم الا ابا الحسين الخياط قال به اقول هذا
هو الموضع الثالث من المواضع التي تخالف التفصيل المذكور ومذهب ابي الحسين باطل لانه ان عنى به
ان الجواهر المعدومة صالحة لان يتألف منها حقيقة الجسم كان نزاعا على مجرد اللفظ
والعبارة لانه يحسن ان يكون تسمى المعدوم جسما وان عنى به ان الجواهر جسم حقيقة وكان ذلك
قولا بقدم العالم وهو ينافي المسلمين باطل وسيبرهن عليه فيما بعد قال ورابعها اتفقوا على
ان بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل هل يمكننا الشك في انه هل هو
موجود ام لا الى ان يعرف ذلك بالدليل الى اخره اقول هذا هو الموضع الرابع من المواضع المخالفة
للتفصيل المذكور فاذا عرفت هذا فنقول القائلون بكون شيئا وانه حال العدم موصوف
بالصفات الثبوتية اتفقوا على انا بعد العلم بان للعالم صانعا موصوفا بالصفات المذكورة
امكننا الشك في وجوده الى ان يعرف ذلك بدلالة منفصلة واما الذين انكروا كون المعدوم شيئا
قالوا ان ذلك باطل بالضرورة وكذلك كل من قال بان الذات حال العدم عارية عن الصفات
الثبوتية ينكر هذا القول وان قال بكون المعدوم شيئا وانما ذهبوا الى هذا القول
لانهم جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وعند هذا القول لا يمكنهم الاستدلال
باتصاف الذات المعدومة بصفة العلم والقدرة والحكمة وغير ذلك من الصفات المذكورة
جاز اتصافها بالسكون والحركة فاذا رأينا ساكنا او متحركا لا يمكننا الاستدلال
على كونه موجودا بل يحتاج مع ذلك الى دلالة اخرى وذلك جهالة عظيمة وسفسطة

قال المسألة الثالثة الذي نقول به انه لا واسطة بين الوجود والعدم الى اخره اقول الحق انه
لا واسطة بين الوجود والعدم الى اخره اقول خلافا للقاضي وامام الحرمين من اصحابنا وابي
هاشم واتباعه من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة بين الوجود والعدم وسموها بالحال
وعرفوها بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم وانما قيدوها بالصفة
لتخرج عنها ما ليس بصفة كالذوات قوله لموجود يحترز به عن صفات المعدوم قوله لا توصف
بالوجود احترازا عن الصفات الثبوتية قوله ولا بالعدم احترازا عن الصفات السلبية وهذا
الحد لا يتم على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم ولانها
عندهم حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم واول من قال بالحال هو ابو هاشم وفصل
القول فيه وقال الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لا توجب حالا ولا صفة
لمن قامت به الا اللون فانه يوجب لمحله حالا وهو الكائنية واما الاعراض المشروطة بالحيوة
فانها توجب لمحالها احوالا فان العلم يقتضي لمحله الذي حل فيه حالا ويقول لها العالمية والقدرة
حالا وهو القادرية وكذا القول في غيرهما من الاعراض المشروطة بالحيوة واما القاضي وامام
الحرمين فانهما زعما ان كل صفة قامت بالذات فانها توجب لها حالا سواء كانت مشروطة
بالحيوة او لم يكن فالكائنية حال معللة بالكون وكذا الاسودية والابيضية والعالمية
والقادرية وغيرها من الصفات قال الثالث انهما احتجا بان كل ما يشاركه في العقل
فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا ان يكون الى اخره اقول الامام شرع في ابطال القول بالحال
بان قال تلك الواسطة ان كان لها ثبوت وتحصل بوجه ما كانت موجودة وان لم يكن لها تحقق
وتحصل اصلا كانت معدومة لانه لا معنى للموجود الا ما له تحقق بوجه ما والمعدوم ما ليس
له ذلك قال المثبتون لا نسلم ان الواسطة ان كان لها تحقق وتحصل بوجه ما كانت

موجودة فانا نزعم انه لحقيقة تخصص بوجه ما اعم من الموجود عندنا واما قوله لانه لا معنى للموجود الا ماله
حقيقة تخصص بوجه ما فهو ممنوع ومصادرة على المطلوب واجاب الامام عن هذا بقوله الا ان
نفسر الموجود والمعدوم بعين ما ذكرنا متى لم تحصل الواسطة ويصير البحث لفظيا
معناه انكم ان فسرتم الموجود بلفظ ما ذكرناه وهو الذي اشرنا اليه في السؤال فلا شك انه
لا تحصل الواسطة بين الموجود والمعدوم حينئذ لكن يصير هذا البحث لفظيا لانه يرجع حاصله
الى انا نسمي ماله حقيقة تخصص بوجه ما موجودا وانتم لا تسمونه بذلك وهذا الجواب فيه
نظر لان الكلام في انه هل بين الوجود والعدم واسطة في نفس الامر ام لا وهو لا يندفع بالعناية
وانما يندفع ان لو كان الوجود في نفس الامر عبارة عما ذكرتموه وهو اول المسألة قال الحجة
بامرين الحجة الاولى نرد للناس على ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات الى اخره اقول
احتج القائلون بالحال بحجتين الحجة الاولى هي ان الوجود اما ان يكون موجودا او معدوما او
لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما فساد القسم الاول فلان
الوجود لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الوجود ولا شك انه مخالف لها
بوجه ما لاستحالة الاثنينية بدون الامتياز وما به شارك سائر الموجودات يكون مغايرا لما به يمتاز
عنها لاستحالة ان يكون الشيء الواحد بعينه مشتركا بين الشيء وغيره ومختصا به فاذن في وجود
الوجود يكون زائدا عليه فيكون للوجود وجود اخر والكلام في هذا الوجود الثاني كالكلام في
الوجود الاول فيلزم التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني فلان الوجود لو كان
معدوما يلزم ان يكون الشيء عين نقيضه لمناقضة الوجود والعدم وانه محال فلما بطل
هذان القسمان تعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم فثبتت الواسطة بين الموجود والعدم
الحجة الثانية لو كانت الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس لزم القول بالحال

والمعدوم حتى قال السائل مثله المحققين المتقدم فقد احتج الامام عليها بوجهين الاول ان السواد يشارك
البياض في اللونية والعلم به مقرر في بداية العقول وهذا الاشتراك اما ان يكون في اللفظ فقط
او فيه وفي المعنى والاول باطل لان الاشتراك بينهما لو كان في مجرد اللفظ لكنا اذا سمينا السواد
والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لفهمنا المجانسة بين السواد والحركة
لا بين السواد والبياض او نفهم بين السواد والحركة من المجانسة ما لا نفهم بين السواد والبياض
لتحقق موجب المجانسة بين الاولين واستنادهما بين الاخريين لكن الامر بالعكس فانا نفهم المجانسة
بين السواد والبياض لا بين السواد والحركة وكذلك نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من
المجانسة ما ليس بين السواد والحركة وفيه نظر لانا لا نسلم ان الامر بالعكس على تقدير وضعنا
للسواد والحركة اسما دون السواد والبياض بل الوضع ذلك لكان في نفس الامر وليس لازم
بل على ما ذكرناه من التقدير واسما على ذلك التقدير غير معلوم وان الاشتراك لو كان في مجرد الاسم
لما كان مطردا في جميع اللغات لكن التالي باطل لان هذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء
ولا يختص بلغة دون لغة الثاني ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة على ما
سيأتي بيان هذه المقدمة وهذه العلوم اشتركت في نفس العلم والا لما اندرج العلم بالقديم والعلم
بالحادث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض تحت العلم لامتناع اندراج الامور المختلفة في جميع الاجزاء
في شيء واحد والتالي باطل بالضرورة فان قلت ان عنيت بقولك بالضرورة ان هذه العلوم
اشتركت في لفظ العلم فمسلم ولكن لا يلزم منه المطلوب وان ادعيت اشتراكها في معنى العلم فهو
مصادرة على المطلوب وما الدليل عليه قلت اجاب عنه الامام بقوله وليس الحد حدا للفظ
بل للمعنى وتوجيهه ان يقال بعض اشتراكها في معنى العلم لانا نحد معنى العلم بحد واحد
في كلها اذا بحث هذه العلوم في الواحد المعنوي للعلم واما اجماعها على الثالث الا على ... الجميع

وكل واحد منها يمتاز عن الاخر بامر يختص به لانه لو لم يكن كذلك لكان حقيقة كل عرض مخالفة
للاخر بجميع ذاتياته ولو كان كذلك لما انحصرت القسمة في قولنا الممكن اما جوهر او عرض
لان المراد من العرض حينئذ يكون بعض الاعراض المعينة كالسواد مثلا ومن البين
عدم انحصار الممكن في الجواهر والسواد ضرورة وجود اعراض اخرى هي سائر الالوان
والطعوم والروائح وغيرها واللازم باطل بالضرورة لان الممكن ان افتقر الى الموضوع وهو
المحل الذي يفتقر اليه الحال كان عرضا وان لم يفتقر اليه كان جوهرا فلا واسطة بين
الافتقار الى الموضوع وعدم الافتقار اليه وينبغي ان يعلم ان المراد من الجنس في هذا الموضع
هو الامر العام لا الجنس عند المنطقيين الذي هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو فان الجنس بهذا المعنى يجب ان يكون ذاتيا وبالمعنى المذكور في هذه الوجوه يمتنع
ان يكون ذاتيا لامتناع كون العرض ذاتيا للاعراض لان العرضية وهي كون الشيء حالا في
حيز الخارج كائنا في الموضوع امر عارض لحقيقة كل عرض بعد تحققه وتقومه بذاتياته
ان كان له ذاتيات واما الشرطية فقد احتج الامام على صدقها بانه لو حصل الاشتراك في هذه الماهيات
في بعض الامور والاختلاف فيها في امور اخرى وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجهان
اعني ما به الاشتراك وما به الامتياز اما ان يكون كل واحد منهما موجودا او كل واحد منهما معدوما
او احدهما موجودا والاخر معدوما او ليس شيء منهما موجودا ولا معدوما والاقسام الثلاثة
الاول باطلة فتعين الرابع اما القسم الاول فلانهما لو كانا موجودين فلا شك ان شيئا منهما ليس
جوهرا لامتناع تقوم العرض بالجوهر وحينئذ يلزم قيام العرض بالعرض وانه محال واما القسمان
الباقيان فلانه لو ثبت احدهما لكانت هذه الماهيات معدومة لاستلزام عدم الجزء عدم
المجموع لكنا نعلم بالضرورة انها ليست كذلك وهو ظاهر ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق

الا ان كلا منهما لا موجود ولا معدوم وهو المطلوب ولقائل ان يقول لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض
فان السرعة والبطء كل واحد منهما قائم بالحركة قال والجواب عن الاول ان الكلام في ان الوجود هل هو
وصف مشترك ام لا مبني على الحال اقول اما الوجه الاول فالجواب عنه ان يقال لا نسلم ان الوجود
امر مشترك فيه بين جميع الموجودات واما الادلة الدالة عليه فقد مر الجواب عنها ولئن سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات الموجودة
في الوجود ومخالفا لها بالخصوصية ولو كان كذلك يلزم التسلسل قلنا لا نسلم لزوم التسلسل
وانما يلزم ذلك ان لو كان امتياز الوجود عن سائر الماهيات الموجودة في نفس الوجود لكن ليس كذلك بل معناه
شيء اخر وهذا القدر العدمي هو المميز للوجود واما سائر الماهيات الموجودة فلها مع الوجود
قدر اخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لا يلزم ان يكون للوجود وجود اخر بل وجوده عين
ماهيته فينقطع التسلسل وقوله ثم ذلك النفاة والثاني ان اصل الدليل مبني على الاحوال على الخلاف
راجعا الى المصنف احال الى اخره اشار منه الى الجواب عن الوجه الذي ذكره نفاة الاحوال
واعترضوا عليه وان كان يمكن ايراده على الوجه الاول ايضا وهو انهم قالوا الوجه جميع مقدمات
هذا الدليل اعني الشرطية وحقية المقدم يلزم ان يكون للحال حال اخر ويتسلسل وذلك بان
نقول لا شك ان اللونية والعرضية والسوادية والبياضية وغيرها من الامور التي
يجعلونها من الاحوال مشتركة في انها احوال ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز ثم كل واحد منها ليس بموجود ولا معدوم بالتقرير الذي مر فلو صح ما ذكر في
هذا الدليل يلزم ان يكون للحال حال اخر وانه محال واما ايراده على الوجه الاول فبان يقول لو كان
اشتراك الوجود لسائر الموجودات في الوجود ومباينته اياها بامر يستلزم ان يكون للوجود
وجود اخر لزم ان يكون للحال حال اخر ضرورة اشتراك الاحوال في الحالية ومباينتها بالخصوصيات

قال الخاتية المشرف من وجهين الاول وهو الذي عول عليه الجمهور ان الحال لو وصف بالتماثل
والاختلاف اقول القائلون بالحال اجابوا عن هذا الجواب بوجهين الوجه الاول انا لا نسلم
اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال
بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الوجه الثاني وهو ان نقول لم قلتم
بان اللازم وهو ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية محال فانا نلتزم ذلك ونقول به وما الدليل
على استحالته قال فقالت النفاة اما الاول فضعيف جدا الى اخره الى اخره اقول القائلون
بنفي الاحوال اجابوا عن الوجه الاول بان قالوا كل امرين يسبر العقل اليهما فاما ان يكون المتصور
من احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا للمتصور من الاخر والاول
هما المثلان والثاني هما المختلفان والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك فلو فرضنا الاحوال فان
كان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا مختلفين واذا كان الامر بهذه
المثابة كانت الاحوال مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصية فيلزم المحال الذي ذكرنا
بالضرورة اما الوجه الثاني وهو التزام التسلسل فجوابه ان نقول الدليل على ان التسلسل
محال سنذكره بعد وهو ان التسلسل لو كان جائزا لما انتظم دليل على ابطال حوادث
لا اول لها ولما انتظم دليل على اثبات الصانع القديم لافتقار كل واحد من هذين الدليلين
على ابطال التسلسل ولما بطل ذلك علمنا امتناع التسلسل هذا محصل كلام كل واحد
من الفريقين قال والذي اقوله ان ذلك الالزام غير وارد على القائلين بالحال الى اخره اقول
تقريره ان يقال لم قلتم بان الاحوال اذا اشتركت في الحالية وتباينت بخصوصياتها
لزم ان يكون للحال حال اخرى وانما يلزم ذلك لو استحال ان يكون الحالية صفة عدمية وهو ممنوع
فانه لا معنى للحال الا اللاموجودية واللامعدومية واذا كان كذلك كان شركها في السلوب

والاشتراك في السلوب لا يقتضي التركيب فان كل بسيطين لا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما
ومع ذلك لا يوجب تركيبهما وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه من التسلسل قال واما الجواب عن الحجة
الثانية ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين الى اخره اقول
هذا هو الجواب عن الحجة الثانية لمثبتي الحال وتقريره ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك
وما به الامتياز كل واحد منهما امرا وجوديا قائما بماهية السواد في الخارج قوله لو كان
كذلك يلزم قيام العرض بالعرض قلنا نعم ولم قلتم بانه محال فان السرعة والبطؤ كل واحد منهما
عرض قائم بالحركة التي هي ايضا عرض واذا كان كذلك كان الزام ذلك اولى من التزام الواسطة
بين الموجود والمعدوم واما نفاة الاحوال فاعتمدوا في جواب هذه الحجة على انا اذا سلمنا انهم
بانه لو صح جميع مقدماتها يلزم ان يكون للحال حال اخرى على الوجه الذي بيناه وانت قد عرفت
ضعف هذا الجواب قال وللفلاسفة في هذا الباب طريق اخر وهو انهم قالوا الاجناس والفصول
التي تتقوم بها الانواع البسيطة موجودات في الاذهان لا في الاعيان اقول الفلاسفة اجابوا
عن الدليلين اللذين ذكرهما مثبتو الاحوال بان قالوا ان عنيتم بوجود ما به الاشتراك وما به
الامتياز في الخارج ان يكون لكل واحد منهما وجود مستقل متميز عن وجود الاخر فحينئذ لا نسلم انهما
موجودين في الخارج على هذا الوجه بل وجودهما على هذا الوجه انما هو في الذهن فقط لكن
لا يلزم من عدم وجودهما في الخارج على هذا الوجه عدم وجودهما في الخارج لجواز ان يكون كل
واحد منهما موجودا في الخارج لكن لا بوجود مستقل بل يكون وجود ما به الاشتراك هو بنفسه
وجود ما به الامتياز ولا يتميز وجود احدهما في الخارج عن وجود الاخر الا في الذهن فقط
لم قلتم بانه ليس كذلك وان عنيتم به ان يكون لكل منهما وجود في الجملة اعم من الوجود على هذا
الوجه فنختار انهما موجودان في الخارج وما ذكرتموه من لزوم قيام العرض بالعرض فنمنع استحالته

بل هو واقع على ما بيناه قيل ولفظة البسيط في قوله يتقوم بها الأنواع البسيط المراد به هاهنا ما لا جزء له

أجزاؤها وجود آخر لأنا ليس لنا اصلا لا للسواد الذي كان في العقل مركبا استحال أن يكون في الخارج

بسيطا قال لنا يقال لهم الحكم الذهني كان مطابقا للخارج عاد كلام مثبتي الأحوال في أن الحق

ولا عبرة به اقول هذا الإشكال منه الجواب كلام الفلاسفة وتقريره أن يقال إن اللون الذي هو جنس السواد وجعلنا

جنس السواد وقابضا للبصر الذي هو فصله إذا كان موجود في الذهن فقط دون الخارج

لم يكن السواد المركب منهما موجودا في الخارج للعلم الضروري صار عدم الجزء يستلزم عدم الكل

وحينئذ يكون جهلا ولا عبرة به وإن كانا موجودين في الخارج أيضا عاد كلام مثبتي الحال

بأنه يلزم قيام العرض بالعرض ولا يخفى عليك أن هذا الكلام على المسند وهو غير جائز عند أهل

النظر وتقريره جوابه فلم قلتم بأنها إذا لم يكونا موجودين في الخارج على الوجه المذكور لم يكن

السواد المركب منهما موجودا في الخارج وإنما يلزم ذلك أن لو لزم من عدم وجودهما في الخارج

على ذلك الوجه عدم وجودها أصلا وهو ممنوع وقد عرفته آنفا وأنت تعلم أن الجواب الذي

ذكره الفلاسفة عن هذه الحجة الباسة إنما يتم بواسطة الجواب الذي ذكره الإمام عنها وهو منع استحالة

قيام العرض بالعرض قال المفرع على القول بالحال الحالي أخرى أقول القائلون بالحال قسموا الحال

الى قسمين الى حال يكون ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فإنها معللة

بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية وغيرهما من الأحوال المعللة

والى حال غير معلل ثبوتها للشيء بمعنى قائم بذلك الشيء كسوادية السواد فإنها ليست

لأجل معنى قائم بذات السواد والأول يسمونه الحال المعللة والثاني الحال الغير المعلل

ثم اتفقوا على أن الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة بهذه الأحوال وأما الوجود

فزعم مثبتو الحال من أصحابنا أنه نفس الذات حتى يلزم من الاشتراك في الذوات الاشتراك

في الوجودات وأما المعتزلة فزعموا أنه صفة زائدة على نفس الذات حتى يتوقع إياها الإمام

والذي أقول له نعرفها على غير مشترك في الذوات اشتراكا معنويا واحتج عليه بوجهين الأول

لو كان كذلك لصح على كل واحد من الموجودات ما يصح على الآخر لأن الأمور المتماثلة يجب اشتراكها

في الأحكام اللازمة لها ولو كان كذلك لصح على كل منهما ما وجب للآخر وما استحال على أحدهما

جاز على الآخر وما استحال على الآخر جاز وحينئذ يلزم جواز انقلاب القديم محدثا والمحدث قديما والجوهر

عرضا والعرض جوهرا والواجب ممكنا والممكن واجبا وكل ذلك محال بالضرورة لا يقال الاشتراك

في الوجود لا يستلزم التماثل في كل الأحكام وبعد التجاوز عن هذا فالذي يدل على عدم وجوب ذلك

وجوه الأول أن أفراد الحيوان مشتركة في الحيوانية مع أنه لم يلزم اشتراكها في الأحكام حتى

يلزم جواز انقلاب الإنسان حمارا وبالعكس وكذا الكلام في أفراد سائر الأجناس الثاني أن الذوات

حالة الحدوث يجب أن تقتضي صحة كونها مقدورة للفاعل وحالة البقاء يمتنع أن يقتضي ذلك

مع أن الذات في الحالين واحدة ولهذا جاز انقلاب الشيء الواحد من الوجوب إلى الامتناع بحسب

الأزمان يجوز ذلك في المثلث أيضا الثالث أن العرض الذي لا يجوز أن يخرج حال عدمه مثله

ولا يجوز أن يخرج في تلك الحالة هو بعينه الرابع أن أفراد الممكن مشتركة في الإمكان مع أنها يلزم

من احتياج واحد منها إلى المؤثر معين ويشترط معين أن يحتاج إليه الأخرى الأول من احتياج الكل إلى مؤثر

معين وشرط معين لأنه محال لأنا نقول إنما المنع لجوابه أن نقول قبول الذات من حيث

هي لأمر من الأمور من لوازم تلك الذات وإلا لزم انقلاب الشيء من اللاقبول إلى القبول وأنه

محال وكل فرد من الأفراد يشتمل على تلك الذات فيلزم تحقق قبول الشيء في كل فرد والإلزم تخلف

اللازم عن الملزوم وأنه محال ثم نقول قبول الذات لشيء إن كان مخصصا والأمر مشترك بين

الأفراد لزم اشتراك كل الأفراد في تلك القابلية لاشتراكها في علتها وإن كان لأمر أخص بعض

الافراد وهو محال لانا نحتاج ننقل الكلام في اختصاص ذلك الفرد بتلك الامر فاما ان يتسلسل
وهو محال او ينتهي الى ما يقتضيه لذاته وحينئذ يلزم خلاف المقدر وعلى الاول يلزم المحال
فتعين ان يكون لا بالذات وحينئذ يشترك افراد طبيعة واحدة في كل الاحكام بل يرجع ذلك
في الاحكام اللازمة لتلك الطبيعة واختصاص كل حصة من حصص الحيوان مثلا بما لها
من الفصول والصفات المخصوصة بها انما هو بسبب الفاعل المختار لا بسبب الطبيعة
الحيوانية واما الوجه الثاني فلا نسلم ان الازلية الحدوث بمعنى صحة المقتضى
به بل ايضا ههنا تلك بشرط الحدوث ولا خلاف ايضا وههنا تلك حالة البقاء العدم الشرط
واما الوجه الثالث فامتناع وجوده في الزمان الذي لا يسبق ليس لذاته بل بشرط
وجوده في زمان متصل بهذا الزمان السابق عليه وهذا المعنى ليس محققا بالنسبة
الى وجود مثله فلا يلزم استحالة وجود مثله في ذلك الزمان واما الوجه الرابع فلا نسلم
ان الامكان علة لاحتياج الممكن الى مؤثر معين بل هو لا يقتضي الا احتياجه الى مطلق
المؤثر والمؤثر المعين انما وجب للممكن المعين لذاته المخصوصة الا ان الممكن المعين
احتاج اليه بل احتياجه اليه عارض عرض له بعد ايجاده اياه ولئن سلمنا احتياج
الممكن المعين الى مؤثر معين لكن لم قلتم بان احتياج الكل الى المؤثر المعين منتف فان
المؤثر في الكل هو الله تعالى وهو معين لوجه الثاني وهو ان الذوات لما كانت
متساوية كان اختصاص كل واحد لما من الصفة المعينة لا يكون لذاته والا لزم
الاشتراك فيها فلا بد من مخصص لكون ذلك ترجيحا من غير مرجح بل بصفة اخرى
وذلك ايضا محال لان الكلام في اختصاصها بتلك الصفة المخصصة كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل وانه محال قال واما اذا جعلنا الخصوصية ذاتا وجابه

معر ولابد

الاشتراك بصفة اندفع الاشكال الذي اوردته اقول اذا قلنا ان الموجودات كل واحد منها يخالف
الاخر بذاته المخصوصة ويشاركه في صفة الحالية كان في ذلك اختلاف الملزومات
مع الاشتراك في اللوازم وذلك صحيح متفق عليه بين العقلاء واما اذا عكسنا الامر
لزم الاشتراك في الملزومات مع الاختلاف في اللوازم وذلك باطل باتفاق اهل البرهان على انه
لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم قال تقسيم الموجود ان الموجود اما ان يكون واجب
الثبوت لذاته وهو الله سبحانه واما ان يكون ممكن الثبوت وهو ما عداه اقول الموجود
اما واجب لذاته او ممكن لذاته لانه ان كان بحاله يكون وجوده من ذاته لا افتقار له الى
غيره فهو الواجب لذاته وان لم يكن كذلك بل يكون وجوده وعدمه كل واحد منهما انما
يحصل له من غيره فهو الممكن لذاته ولا واسطة بينهما لا مرتبة قال فان قيل الواجب
لذاته يساوي سائر الموجودات في اصل الوجود ويخالفها في الوجوب الذي هو اخوه
اقول هذا اشكال في اثبات الواجب لذاته وتقريره ان يقال لو كان الواجب لذاته موجودا
لكان مساويا لسائر الموجودات في مسمى الوجود لما بينا من قبل ان الوجود امر مشترك
بين الموجودات باسرها ولا شك في انه يخالفها في الوجوب فمفهوم الوجود غير
مفهوم الوجوب ضرورة مغايرة ما به الاشتراك لما به الاختلاف ولان المفهوم
من الوجود لو كان هو المفهوم من الوجوب لما بقي بين قولنا الموجود موجود وبين
قولنا الموجود الواجب فرق لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واذا ثبت
تغايرهما فنقول اما ان يكون شيء منهما مستلزما للاخر او لا يكون في الثاني
لانه لو جاز ذلك لجاز تحقق كل واحد منهما بدون تحقق الاخر ولو جاز ذلك لجاز تحقق
الوجود بدون الوجوب وتحقق الوجوب بدون الوجود وكلاهما محال اما الاول

فلاستلزامه جواز انفكاك الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي وهو محال واما الثاني
فلاستلزامه حصول النعت بدون المنعوت ضرورة ان الوجوب صفة ونعت للموجود
اما الاول وهو ان يكون شيء منهما مستلزما للاخر فهو ايضا محال لانه حينئذ اما
ان يكون الوجود مستلزما للوجوب او بالعكس او يكون كل واحد منهما مستلزما
للاخر وهو محال لوجهين اما اولا فلانه يلزم تحقق الوجوب في جميع صور الوجود
لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم ولو كان كذلك لزم ان يكون كل موجود
واجبا وانه محال واما ثانيا فلان الوجوب لو كان لازما للوجود واللازم مفتقر
الى الملزوم وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فله علة فهو واجب بعلته فيجب
له الوجوب واجب بعلته وكل ما هو واجب بعلته متقدم عليه فيلزم ان يكون وجوب
الوجود بعلته متقدما عليه فنقل هذا الوجوب يجب له وجوب اخر وذلك الوجوب ايضا يكون لازما
للوجود لانا نتكلم على هذا التقدير فيلزم ان يكون تحقق وجوب لا الى نهاية وانه
محال والثالث ايضا محال لان الوجود لو كان لازما للوجوب لكان مفتقرا اليه لوجوب
افتقار اللازم الى الملزوم لكن الوجوب نعت للموجود وكيفية له فيكون مفتقرا
اليه لوجوب افتقار الصفة الى الموصوف فيلزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وانه
دور محال والثالث ايضا محال لانه اذا كان كل واحد منهما مستلزما للاخر كان ذلك
اما لان كل واحد منهما علة للاخر او لان احدهما علة للاخر والاخر معلول مساو له او
لانهما متضايفان او لكونهما معلولي علة واحدة او لامر خارج عنهما غير علة
لهما يقتضي ذلك والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلاستلزامه الدور ضرورة
افتقار المعلول الى العلة واما الثاني فلان العلة ان كان هو الوجود فالدال على بطلان

القسم الاول يقتضي بطلانه وان كان هو الوجوب فالدال على بطلان القسم الثالث يقتضي
بطلانه واما الثالث فظاهر ضرورة ان الوجود ليس متضايفا بالقياس الى غيره واما
الرابع فلان العلة التي هو علة لهما اما ان يكون موصوفا بهما او صفة لهما او لا موصوفا
بهما ولا صفة لهما والاول محال لانه يلزم ان يكون ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجود
والوجوب لكن ما ليس بموجود معدوم فيلزم ان يكون العدم علة للوجود والوجوب
والمعلول يجب وجوده عند العلة فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو محال ولان
الوجود اذا كان صفة لغيره كان مفتقرا اليه والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن
لذاته لا يكون واجبا لذاته فالوجود الواجبي ليس بموجود واجب هذا خلف ولان الوجوب
ان كان صفة لغيره كان مفتقرا اليه فيكون ممكنا محتاجا الى علة والوجوب معلول
الغير وهو محال الا اذا كان الواجب ايضا كذلك والقسم الثالث ايضا محال لانه حينئذ
لم يخل اما ان يكون لازما لهما او عارضا مفارقا والاول محال والا لعاد الكلام الاول
في كيفية لزوم ذلك الشيء لهما بان يقال اللزوم اما ان يكون من الجانبين او من احدهما
فقط الى اخرها تقريرا وتسلسل والثاني ايضا محال لانه حينئذ يجوز زواله ويلزم
من زواله زوال الوجود والوجوب وهو يستلزم انفكاك الوجود الواجبي بالوجود
الغير الواجبي وكون الوجوب ممكنا وكلاهما محالان والقسم الثالث ايضا محال لانه
حينئذ يلزم افتقار الوجود الواجبي لذاته الى علة منفصلة وذلك محال والقسم
الخامس وهو ان يكون اللزوم من الجانبين لامر خارج عنهما غير علة لهما محال ايضا
لما سنبين ان الواجب لا يقتضي الى ان يكون احدا من جميع جهاته لا يقال لا نسلم لزوم
شيء مما ذكرتموه وانما يلزم ان لو كان الوجوب امرا ثبوتيا وليس كذلك بل هو امر سلبي

لانه عبارة عن عدم الافتقار الى الغير لانا نقول تشترك الوجوب مغاير للوجود والوجوب
امر ثبوتي ان الوجود يتاكد ويقوى به والشي لا يتاكد ولا يتقوى بنقيضه ولانه نقيض
اللاوجوب الذي هو محمول على الممتنع والممكن المعدوم المحمول على المعدوم والا لزم قيام
الموجود بالمعدوم وان كان اللاوجوب عدميا كان الوجوب وجوديا لما عرفت من ان
وجوب كون احد النقيضين ثبوتيا فيلزم حينئذ احد ما ذكرنا من المحالات بالضرورة
على انا نقول نحن لا نسلم كون الوجوب امرا سلبيا ونقول لو كان في الوجود موجود
واجب لذاته تشارك الموجودات في الوجود وخالفها في الوجوب الذي هو سلبي بحسب
ان كان الوجوب للوجود لزم كون العدم علة للوجود وانه محال وان كان الوجود علة
للوجوب لزم ان يكون كل موجود واجبا لذاته وانه محال ايضا وقد حررنا هذه
المقدمات في الوجه فما قبل فلا نعيدها قال الجواب انه بنا على كون الوجود وصفا مشتركا
بين الواجب والممكن وهو باطل لما تقدم اقول الامام اجاب عن هذا الشك بانه بنا على
كون الوجود وصفا مشتركا فيه بين الواجب لذاته والممكن لذاته وهو ممنوع لما مر بطل
بالبيان الذي مر قبل والمحقق يقول ولئن سلمنا وصفا مشتركا لكن لم قلتم بان
شيئا منهما اعني الوجود والوجوب لو لم يكن مستلزما للاخر جاز تحقق كل واحد
منهما بدون الاخر وانما يلزم ذلك لو كان للوجوب تحقق وثبوت في الخارج اما اذا
كان هو امرا سلبيا فلا يمكن تحققه دون الاخر اذ لا تصور له ثبوت وتحقق مع امتناع
ان يكون احد النقيضين عارضا للاخر سلمنا الملازمة لكن لم قلتم بان التالي
محال قوله لو تحقق الوجود بدون الوجوب لزم الانقلاب لوجود الواجبي الوجود
الغير الواجبي قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو تحقق الوجود الواجبي بدون الوجوب

اما اذا كان المحقق شرط الوجوب هو الوجود الممكن فهو لا يلزم انه لم قلتم بانه ليس كذلك
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الوجوب مستلزما للوجود قوله لو كان كذلك لكان الوجود
مفتقرا الى الوجوب لافتقار اللازم الى الملزوم قلنا لا نسلم وجوب افتقار اللازم الى
الملزوم وان المعلول المساوي لعلته حيث لزم لها مع استغناء العلة عن المعلول
وبهذا يعرف فساد الوجه الثاني فيما ان الوجوب لا يجوز ان يكون مستلزما للوجوب سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكونا متلازمين من غير ان يكون ذلك لانهما معلولا علة واحدة موصوفة
بهما قوله لانه حينئذ يلزم ان يكون ما ليس بموجود ولا واجب علة لهما قلنا لا
نسلم بل يلزم ان يكون ما ليس بوجود ولا وجوب علة لهما ولم قلتم بانه محال فان ماهية
واجب الوجود لذاته ليس نفس الوجود ولا نفس الوجوب وهو علة لكل منهما هذا على
قول من يقول وجود الباري تعالى زائد على ماهيته اما من يقول وجوده عين ماهيته
فيقول لم لا يجوز ان يكون الوجوب معلولا وممكنا قوله لو كان كذلك لكان الواجب ايضا
معلولا وممكنا لان الواجب انما صار واجبا بالوجوب قلنا لا نسلم فانه لا يلزم من
امكان الصفة وكونها معلولة للغير ان يكون الذات الموصوفة بها كذلك فانه يجوز
ان يكون الوجوب معلولا وممكنا والواجب لذاته يصير واجبا به الممكن ويكون علته الماهية
ماهية واجب الوجود والوجود الخاص الذي عرض له انه عين على قول الحكما
سلمنا ذلك لكن اذا كان الوجوب سلبيا لم يمتنع شيء مما ذكرتم قوله الوجود يتاكد
بالوجوب والشي لا يتاكد بنقيضه قلنا ان عنيتم بعدم تاكد الشي بنقيضه ان الشي اذا
عرض له صفة سلبية لا يتقوى بتلك الصفة السلبية فهو ممنوع فان الجواد اذا
قيل له انه غير عارض لشي من الماهيات صار الحسن يتبع عليه العدم والذي لا يعرض له

بالنقيض

ذلك جاز عليه العدم وان عنى به شيئاً منه لسقط نفعه اذ لا قوله علينا وان سلمنا ان
الوجوب وصف سلبي لكن لو كان في الوجود واجب لذاته لشارك سائر الموجودات
في الوجود وخالفها في الوجوب وحينئذ لو كان الوجود علة للوجوب لكان كل موجود
واجباً وان كان بالعكس كان العدم علة للوجود قلنا لا نسلم الحصر لجواز ان لا يكون شيء
منهما علة للآخر فان الوجوب لما كان امراً سلبياً لم يكن علة لشيء لعدم صلاحيته لذلك
ولا معلولاً لعدم احتياجه الى العلة قال خواص الواجب لذاته وهي عشرة مسألة الواحد
لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً الى اخره اقول الشيء الواحد يستحيل ان يكون واجباً
لذاته وواجباً لغيره معاً لان الواجب لذاته هو الذي يستحق الوجود من حيث انه وما هيته
اي ماهيته تقتضي وجوده ويلزم عدم افتقاره الى غيره والواجب لغيره هو الذي
يكون وجوده من الغير وكذا عدمه اي لا يقتضي شيئاً منهما بل كل منهما حاصل
من الغير فالواجب لغيره هو الذي يعني بقولنا للشيء انه ممكن لذاته واذا كان كذلك
فلو كان الشيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً لزم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير
لوجوب ارتفاع المعلول على تقدير ارتفاع العلة وعدم ارتفاعه على ذلك التقدير لتحقق
ما هيته المقتضية لوجوده حينئذ ووجوب وجود المعلول عند وجود العلة فيلزم
ارتفاعه على ذلك التقدير وعدم ارتفاعه وانه محال لا يقال لا نسلم استحالة
ذلك فان ارتفاع الغير عنده محال والمحال جاز ان يستلزم المحال فانه يجوز ان
يصدق على ذلك التقدير انه يرتفع ولا يرتفع لم قلتم انه ليس كذلك لانا نقول نحن
لا نقول كذلك بل نقول لو كان الشيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً صدق عليه انه
يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظراً اليه وصدق عليه انه لا يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظراً

الى ذاته فيصدق عليه النقيضان وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم انه يصدق عليه
انه يرتفع بارتفاع ذلك الغير وانما يصدق عليه ذلك ان لو لم يكن في ذاته ما هيته مقتضية
لوجوده قوله لان المعلول واجب الارتفاع عند ارتفاع علته قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
لو لم يكن مخصوصاً في ذلك الواحد اما اذا كانت له علة اخرى فلا يرتفع الا بارتفاع جميع علله
اللهم الا ان يقال لو كان الشيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً لاجتمع على المعلول الواحد
هو الوجود الواحد علتان مستقلتان احديهما ذاته واجبة لوجوده وما هيته والاخرى
ذلك الغير وانه محال على ما سيأتي برهانه ولان الواجب لغيره ممكن لذاته فلو كان الشيء
الواحد واجباً لذاته وواجباً لغيره معاً يلزم ان يكون واجباً لذاته وممكناً لذاته وهو محال
واعلم ان هذه المسألة ليست من خاصية الواجب لذاته فان الممكن لذاته ايضاً يستحيل
ان يكون واجباً لذاته نعم لو قال الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره كان ذلك من خاصيته قال
الواجب لذاته لا يتركب عن غيره الى اخره اقول واجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون له
اجزاء تقوم ذاته لا اجزاء حسية كاجزاء الجسم على راي المتكلمين ولا عقلية كالهيولى والصورة
على راي الحكماء لان المركب محتاج الى اجزائه واجزاؤه غيره فالمركب محتاج الى غيره والمحتاج
الى غيره ممكن فلو كان واجب الوجود لذاته مركباً لكان ممكناً لذاته وانه محال قال والواجب لذاته لا
يتركب عنه غيره الى اخره اقول الواجب لذاته يستحيل ان يكون جزءاً لحقيقة اخرى على معنى ان تلك
الحقيقة مركبة منه ومن غيره لانه لو كان كذلك فاما ان يكون بينه وبين بقية الاجزاء
علاقة الملازمة او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان تلك الملازمة ان كانت لذات
شيء منهما كان المركب من حيث هو مركب معلولاً لعلة منفصلة ولو كان كذلك كان الواجب
لذاته معلولاً لغيره وانه محال وان كانت لذات احدهما فان كان مع ذلك الاحتياج الواجب

لذاته الى بقيه الاجزا صار واجب الوجود ممكنا لذاته وان كان بالعكس فالواجب لذاته لم يكن مستغنيا
عن بقيه الاجزا عن كل ما يحتاج اليه بحيث حقيقته بدونها فلا يكون بينه وبينها ملازمة
والمقدر خلافه وان استغنى كل منهما عن الاخر جاز وجود كل منهما بدون الاخر فلا يكون بينهما
ملازمه ولا يحصل منهما مجموع يكون له وحده حقيقيه واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة
فباطل ايضا لانه حينئذ لا يحصل منهما ماهيه لها وحده حقيقيه لجواز كل منهما بدون الاخر
هكذا قرره بعض العلما وفيه نظر لانا لا نسلم ان الملازمة ان كانت لا لذات شي منهما لزم كون
الواجب لذاته معلولا لغيره فانه لا يلزم من احتياج المركب الى شي احتياج جميع اجزائه الى ذلك
الشي لاحتمال ان يكون بعض اجزائه غنيا عن المؤثر والمحتاج الى المؤثر المركب من حيث هو
كذلك المركب سلمنا لكن لم قلتم بان الملازمة ان كانت لذات احدهما وكان المحتاج هو بقيه
الاجزا كان تحقق واجب الوجود بدونها ولا يكون بينهما ملازمة لجواز ان يكون في واجب الوجود
ملزوما لبقيه الاجزا انما يتكلم على تقدير الملازمة بينها لذات احدهما وان كان كذلك فلا يمكن
وجوده بدونها سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا كان استغنى كل منهما عن الاخر لا يكون
بينهما ملازمة لا يحصل منهما ماهيه لها وحده حقيقيه واما البرهان عليه فلا يلزم من ذلك
قولهما بان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقه متحده فان المطالب الكليه لا تثبت
بامثله جزئيه واما على الوجه الذي ذكره في الكتاب فضعيف ايضا لانه ان عنى بالعلاقه اشتراك
الواجب لذاته مع بقيه الاجزا في انها اجزا لذلك المركب فان الشرطيه مسلمه لكن لا نسلم استثنا
التالي فان ذلك عين المطلوب وان عنى بالعلاقه امرا اخر بان يكون احدهما عله للاخر او مستلزما
له او محتاجا اليه نوعا من الاحتياج فالشرطيه ممنوعة وسند المنع ما مر قال الواجب
لذاته لا يكون وجوده زايدا على ماهيته الا خرانا قول ذهب ابو علي بن سينا الى ان وجود الباري

عين ماهيته وهو ايضا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري الا ان ابا علي بن سينا يقول باشتراك
الموجودات في الوجود وامتياز الواجب لذاته عنها بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض
لشي من الماهيات والشيخ ابو الحسن لا يقول باشتراك الموجودات في الوجود اشتراكا لفظيا لا
معنويا والذي ذكره في الكتاب لبيان هذا المطلوب هو حجه ابي علي بن سينا وتقريرها
ان نقول لو كان وجوده تعالى مغايرا لماهيته فلا يكون مستغنيا عن تلك الماهيه اولا
يكون والاول محال لان الغني عن الشي لذاته لا يتصور عروضه له فلا يكون الوجود حينئذ
صفه لتلك الماهيه وقد فرضناه كذلك هذا خلف والثاني ايضا محال لان الوجود اذا كان
مفتقرا الى تلك الماهيه كان ممكنا لذاته لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته وكل ممكن فلا بد له
من عله فلا بد لذلك الوجود من عله فان كانت علته غير تلك الماهيه كان الواجب لذاته محتاجا
في وجوده الى غيره فالواجب بالذات واجب بالغير وهو محال وان كانت علته تلك الماهيه
فهي حال العليه اما ان كانت موجوده بهذا الوجود او لم يكن والاول محال
لانها ان كانت موجوده بهذا الوجود ووجود السبب شرط للمسبب فيلزم اشتراط الشي
بنفسه وهو محال لوجوب تقدم الشرط على المشروط وامتناع تقدم الشي على نفسه وان
كانت موجوده بغير هذا الوجود لزم كون الماهيه موجوده مرتين احدهما بالوجود المتقدم
والاخرى بهذا الوجود وذلك محال وعلى هذا ينقل الكلام الى ذلك الوجود المتقدم ويلزم التسلسل
وهو محال والثاني ايضا محال لان الماهيه اذا لم تكن موجوده كانت معدومة فيلزم كون
المعدوم عله وموثرا للوجود الواجب الوجود وانه محال اذ لو جاز ذلك في العقل لجاز ان يكون
الموثر في وجود هذا العالم امرا معدوما فحينئذ لا يمكننا الاستدلال بكون الباري فاعلا على
وجوده ولان تاثير المعدوم في نفس الوجود باطل بالبديهه قال الاعتراض عليه من الوجوه

ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود الى اخره اقول توجيه هذا الاعتراض ان يقال
لا نسلم ان وجود السبب شرط للمسبب انما يلزم ان لو كان المؤثر في هذا الوجود هو الماهية
بشرط الوجود اما اذا كان المؤثر هو الماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود فلا يلزم ذلك
في هذا تقويم سبق لزوم اشتراط عدمها في التاثير لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار ادخال العدم فيها بل المؤثر هو الماهية مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وان
كانت لا تخلو عن احديهما لكن لا مدخل لشيء منها وهذا كما تقول في العلة القابلية للوجود فان
قابليتها للوجود لا يشترط فيها الوجود والا لزم ان يكون الشيء مشروطا بنفسه او التسلسل
وكلاهما محال ولم يلزم من ذلك ان يكون عدمها شرطا لذلك القابلية والا لزم كون الشيء
الواحد في الوقت الواحد موجودا ومعدوما معا لوجوب اجتماع المشروط قال ثم الذي
يدل على ان واجب الوجود وجوده زائد على ماهيته الى اخره اقول لما فرغ من الاعتراض
على مقدمات دليلهم شرع في المعارضة وتقريرها ان يقال اتفق المحققون والحكماء على ان
ماهية الله تعالى غير معلومة للبشر ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده لوجوب
مغايرة المعلوم لما ليس بمعلوم ولقائل ان يقول لا نسلم ان ماهيته غير معلوم لنا فان
ماهيته عبارة عن الوجود المقيد بقيد السلبي وذلك الوجود معلوم لنا نعم ان ذلك الوجود
يستلزم صفات الكمال ونعوت الجلال وتلك الصفات لا نهاية لها فالعقل لا يمكنه
استحضار ذلك الوجود مع ما له من الصفات وهذا هو المراد بقولنا ان حقيقته الله تعالى
غير معلومة لنا قال الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوده زائدا عليه الى اخره اقول
اتفق الحكماء والمتكلمون على ان وجوب واجب الوجود ليس امرا ثبوتيا زائدا على ماهيته لكن
الحكماء جعلوه عبارة عن نفس ذات واجب الوجود والمتكلمون جعلوه عبارة عن امر عدمي هو

وهو كونه غير عارض لشيء من الماهيات بخلاف الممكنات

عدم احتياجه في وجوده الى غيره واحتج الامام عليه بوجهين الاول انه لو كان امرا ثبوتيا زائدا
فلا يخلو اما ان يكون مستتبعا للوجود او تابعا له والاول محال اذ لو كان كذلك يلزم ان
يكون الفرع اصلا للاصل لانه يلزم ان يكون الصفة المفتقرة الى الموصوف في حاله نفسها الى
الموصوف لان الوجوب صفة للوجود والصفة مفتقرة الى الموصوف فالوجوب مفتقر الى
الوجود فلو كان مستتبعا للوجود كان الوجود مفتقرا اليه لان التابع مفتقر الى
المتبوع فيلزم ان يكون الوجوب المفتقر الى الوجود مفتقرا اليه الوجود وانه محال والثاني
ايضا محال لانه لو كان تابعا للوجود كان مفتقرا اليه والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
فالوجوب بالذات ممكن بالذات فيكون الواجب بالذات ايضا ممكنا بالذات لان الواجب
انما صار واجبا بالوجوب فاذا صار الوجوب ممكنا بالذات كان الواجب اولى بان يكون كذلك
وقد عرفت ما فيه الوجه الثاني ان الوجوب لو كان زائدا على ذات واجب الوجود فلا يخلو
اما ان يصح عليه العدم او لا يصح والاول محال والا لصح العدم على الواجب لذاته لانه علة له
وانعدام العلة واجب عند انعدام المعلول والثاني ايضا محال لان امتناع العدم عليه
لا يكون لذاته لان امتناع انه يكون في الوجود موجودان كل واحد منهما واجب الوجود
لذاته بل الوجوب مؤثر فيلزم ان يكون الماهية واجبة قبل وجوبها فحصل هذا
الوجوب بوجوب اخر ولزم التسلسل وانه محال قال نقول بان الوجوب والامتناع
كيف كان لا يستند الموضوعات الى المحمولات فهي لا محالة مغايرة للموضوعات
والمحمولات وتابعة لها اقول احتج القائلون بان الوجوب زائد على ذات واجب
الوجود وصفة له خارجة عنه بان قالوا الوجوب والامتناع والامكان كيفيات نسب
المحمولات الى الموضوعات لانه يصح ان يقال الانسان لا محالة يكون حيوانا ويمتنع ان

ان يكون محمولا ويمكن ان يكون كاذبا وكيفية النسبة متاخرة عن النسبة المتاخرة عن الملتبس
الملتبس بهما الموضوع والمحمول والمتاخر عن المتاخر عن الشي متاخر عن ذلك الشي فالوجوب
متاخر عن ذات واجب الوجود بمراتب فلو كان نفسه او جزءا منه لزم تاخر الشي عن
نفسه بمرتبة او بمراتب وانه محال واجيب عنه بان قالوا لا نسلم ان الكيفية والنسبة متى
الشي متاخرة ومغايرة لهما وانما يلزم ذلك ان لو كان حمل المحمول على الموضوع حملا معنويا
اما اذا كان حملا لفظيا كحمل الوجود على ذات واجب الوجود فغير معلوم فيه ذلك وقوله
الامام لان الوجوب والامتناع كيفيات انتساب الموضوعات الى المحمولات فيه نظر
بل كان يجب ان يقول انتساب المحمولات الى الموضوعات لان القضايا انما تنسب
المحمولات الى الموضوعات على انه لا يلزم من ذلك ان يكون الموضوع ايضا منسوبا الى
المحمول لكن النسبة التي هي جزء ماهية القضية هي نسبة المحمول الى الموضوع لا نسبة
الموضوع الى المحمول اعلم ذلك قال الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين الى
اخره اقول المطلوب من هذه المسالة وحدانية الله تعالى وتقريره ان يقال لو كان
الوجوب بالذات مشتركا بين اثنين لكان في الوجود موجودان يشتركان في الوجوب بالذات
ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر بامر ما وسماه الامام الهوية والتعين والتشخص وما به الامتياز
مغاير لما به المشاركة فاذن وجوب كل واحد منهما مغاير لهويته ونفسه وعند ذلك نقول
انه لم يكن احدهما مستلزما للاخر كان انضمام الهوية الى الوجوب او الوجوب الى الهوية
معلول علة منفصلة خارجة عنهما فكل واحد من ذينك الشخصين يحتاج في وجوبه او هويته
وتشخصه الى شيء منفصل فالواجب بالذات ليس واجبا من جميع جهاته هذا خلف محال
وان كان احدهما مستلزما للاخر فان كانت الهوية مستلزمة للوجوب كان الوجوب معلولا

للتعين فيكون ممكنا لا واجبا لذاته بالامكان وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فانما يحقق ذلك
الوجوب يحقق بتلك الهوية فكل واجب له تلك الهوية والتشخص وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما
ليس له تلك الهوية والتشخص ليس بواجب لذاته لكن ذلك التشخص والهوية ليس الا الواحد منهما فالاخر
ليس بواجب لذاته وقد فرضناه كذلك هذا خلف محال وهذه الحجة ذكرها الشيخ في الاشارات وعليها
يعتمد الحكماء في الوحدانية وهي ضعيفة لانا نقول لا نسلم ان الوجوب بالذات لو كان مشتركا بين اثنين
لكان في الوجود موجودان يشتركان في الوجوب بالذات وانما يلزم ذلك لو كان اشتراك الجملة في الوجوب
بالذات اشتراكا معنويا اما اذا كان في الوجود موجودان يقال الوجوب بالذات عليهما بالاشتراك
اللفظي كان وجوب كل واحد منهما مخالفا للاخر بحقيقته ولا يلزم ما ذكرتم سلمناه لكن لم قلتم بانه
اذا لم يكن بينهما ملازمة كان انضمامهما معلولا لعلة منفصلة وانما يلزم ذلك لو كان بينهما انضمام
وانما يكون بينهما انضمام ان لو كان الوجوب بالذات امرا ثبوتيا اما اذا كان معنى سلبيا فلا يحتاج الى
ولا انضمامه الى علة منفصلة الى علة منفصلة سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الهوية مستلزمة
للوجوب ولا امتناع في ذلك لجواز اشتراك المختلفات في اللوازم قوله يلزم ان يكون الوجوب معلولا
للتعين فيكون ممكنا فلا يكون الواجب لذاته بالامكان قلنا قد مر الكلام على هذه المقدمة سلمنا ذلك
لكن لا نسلم انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض موجبة كلية وقد بينا ضعف ادلتهم
في المنطق وفي ذلك ان بعض الحاذقين بهذا النحو عليه كما ذكره الامام على مقدمات هذا الدليل بناء
على ان الوجوب والتعين كلاهما امران عدميان وابطل قوله لو كان الوجوب ثبوتيا فلا يخلو اما ان
يكون نفس الماهية او خارجا عنها لانا انما كان باطلا لاستلزام الاول كون الواجب لذاته مركبا
والثاني صيرورة الوجوب ممكنا لافتقاره الى علته وافتقار الصفة الى الموصوف واليه اشار
بقوله وكلاهما باطل لان ما تقدم اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون خارجا وما ذكره

لا ابطاله فقد تكلمنا عليه وقوله ايضا ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا لسائر الماهيات في الثبوت
ومحتاجا لما به الخصوصية الى اخره فظاهر الا ان قوله الا الاتصاف اخ الا انه انما كان للوجوب
لا بد من بيانه ان الاتصاف صفة الوجوب صفة الصفة صفة وهو ضعيف ايضا لانه مبني على كون الوجوب
مشتركا بين الموجودات وبعد تسليم ذلك لا نسلم ان الوجوب لو كان ممكنا كان الواجب لذاته
ممكنا وقد عرفت ضعف ذلك كله واما ما ذكره في المعارضة فاشارة الى الشكل الذي ذكره في
واجب الوجود وتوجيهه ان يقال الواجب لذاته ليس بموجود لماهيته واذا لم يكن موجودا لا يكون
ولذاته الا لكونه ولها اثر عظيم وجوده في نفسه ولقائل ان يقول ايضا الوجه جميع مقدمات
دليلكم لزم ان لا يكون في الوجود موجود واجب لذاته والا لكان مشاركا لسائر الموجودات في مسمى
الوجود ومخالفا لكل واحد منها بتعين بامر مخصوص به وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
فيكون واجب الوجود مركبا في ماهيته فان لم يكن بينهما ملازمة احتاج انضمام وجود الواجب
لذاته الى ماهيته الى علة منفصلة وان كان بينهما ملازمة فان كانت الماهية مستلزمة للوجود
كان وجود الواجب لذاته معلولا لعلة وكان علمنا هذا خلف وان كان الوجود مستلزما للماهية
وكل موجود هو تلك الماهية وما ليس تلك الماهية ليس بموجود فالموجود منحصر في واحد هذا خلف
فان قلت لا نسلم اشتراكه لسائر الموجودات في مسمى الوجود وانما يلزم ذلك لو كان الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات اشتراكا معنويا وهو ممنوع بل اشتراك الموجودات في الوجود
اشتراك لفظي قلت نحن ايضا نقول لا نسلم اشتراك الواجبين في الوجوب بالذات اشتراكا
معنويا وهو المنع الذي ذكرناه عليه اولا واما دعواه انحصار الجواز في الشكل المذكور فيما
قاله فممنوع لانه غير لازم قال ووقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب لغيره ليس
بالاشتراك اللفظي اقول اطلاق لفظ الواجب على الواجب بالذات وعلى الواجب بالغير ليس

بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي واحتجوا عليه بوجهين احدهما ان اطلاقه عليهما لو كان
بالاشتراك المعنوي لكان الوجوب بالذات والوجوب بالغير مشتركين في مسمى الوجوب وممتازا كل واحد
منهما عن الاخر بامر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وكل منهما مركب مما به الاشتراك وما به
الامتياز وكل مركب ممكن لافتقاره الى اجزائه التي هي غيره فالوجوب بالذات ممكن فالواجب
بالذات اولى ان يكون كذلك وقد عرفت ضعف هذه المقدمة قال ولان الفرد المستقل لو كان غنيا
عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير الى اخره اقول هذا هو الوجه الثاني
وتقريره ان يقال لو كان اطلاق الواجب عليهما بالاشتراك المعنوي لزم اشتراك الوجوب بالذات
والوجوب بالغير في نفس الوجوب والقدر المشترك بينهما اما ان يكون غنيا عن الغير او مفتقرا
اليه والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا
للغير ضرورة استغناء احد اجزائه حينئذ عن الغير وامتناع ان يكون الغني عن الشيء عارضا له
واذا لم يكن تمام ماهيته عارضا للغير لم يكن الواجب بالغير واجبا بالغير هذا خلف واما القسم
الثاني فلان المشترك بينهما لو كان مفتقرا الى الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا
عن الغير ضرورة افتقار تلك الماهية الى جميع اجزائه واحتياج احد اجزائه الى الغير والمحتاج
الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء فيلزم احتياج تلك الماهية الى الغير والمحتاج الى
الغير ممكن فالوجوب بالذات ممكن فالواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا وهو محال وفيه ما مر
قال معترض بان مسمى الوجوب لا ينقسم الى الواجب بالذات والواجب بالغير الى اخره
اقول اجاب القائلون باطلاق لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك
المعنوي بان الواجب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب بالغير بدليل انه يصح ان يقال
الواجب اما واجب بالذات او واجب بالغير وكل ما امكن تقسيمه الى امرين يكون موجودا في كل واحد

حتى يلزم من ليس موجودية كل واحد منهما استحالة انقسامه اليهما فان الانسانية لما لم يكن مشتركة
بين الترك والحبش استحال ان ينقسم الانسان الى تركي او حبشي واذا كان الوجود موجودا في كل منهما كان
الاشتراك معنويا بالضرورة ولقايل ان يقول انما لم يصح الانقسام فيما ذكرتم من الصورة لا سيما
الاشتراك لفظا ومعنى وهاهنا الاشتراك اللفظي موجود فلهذا صح الانقسام فالحاصل ان
صحة انقسام الشيء الى امرين يقتضي الاشتراك اما لفظا او معنوي وقد مر ذلك فيما تقدم فلا نعيده
قال ولقايل ان يستدل على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا الى اخره اقول هذا اشارة منه الى
انه يمكن تركيب دليل يدل على ان الوجوب ليس وصفا ثبوتيا من الدليلين اللذين ذكرهما المعترض فقال
بان يقال لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا ولا شك انه مقول على الواجب بالذات وعلى الواجب بالغير فاطلاقه
عليهما بحسب اما الاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول باطل لما ذكرتم في المعارضة والثاني
باطل لما ذكره الحكما قال الواجب لذاته واجب من جميع جهاته الى اخره اقول الواجب لذاته واجب من جميع
جهاته اي لا يحتاج في ذاته ولا في صفة من صفاته ثبوتية كانت الصفة او سلبية الى غيره بل الذات
تقتضي ما لها من الصفات لانه لو لم يكن كذلك لافتقر في صفة من صفاته اما ثبوتية او عدمية الى غير
واجب الوجود فذاته تعالى متوقفة على حصول تلك الصفة ان كانت وجودية وعلى تحققها ان كانت
عدمية والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على ذلك الغير فذاته تعالى متوقفة على الغير وانه محال
وقد يذكر هذه الحجة لامتناع التغير في صفات الله تعالى هكذا كل صفة تعقل ثبوتها لواجب الوجود
فذات واجب الوجود اما ان يكون كافية في تحققها او لم يكن فان كانت كافية وجب حصول تلك الصفة له
دايما وان لم يكن كافية في تحققها فان كانت كافية في سلبها عنه وجب دوام سلبها عن ذاته
وان كان كذلك استحال التغير والتجدد في صفاته تعالى وان لم يكن ذاته كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في
عدمها كان كل واحد من الثبوت والسلب متوقفا على غير ذاته فذاته متوقفة على ثبوت تلك الصفة او
على لا ثبوتها

لامتناع خلو ذاته عن احدهما والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على ذلك الغير فذاته واجب الوجود
متوقفة على غيره والمتوقف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف ولقايل ان يقول
لا نسلم ان ذاته تعالى متوقفة على ثبوت تلك الصفة او على لا ثبوتها قوله لامتناع خلو ذاته
عن احدهما قلنا لا يلزم من ذلك توقفه واحتياجه الى شيء منهما فان لزوم شيء لشيء لا يقتضي احتياج
الملزوم الى اللازم ولا توقفه عليه فان كل شيء مفروض ان ذات واجب الوجود يكون اما مع ذلك الشيء
او مع عدمه ولا يخلو عن احدهما البتة مع ان ذاته تعالى لا يتوقف على شيء منهما قال وهذه الحجة
لا يمشي الا على كون الاضافات امورا وجودية في الاعيان الى اخره اقول هذا اشارة منه الى جواب عن
سوال مقدر وهو ان يقال الباري تعالى موجود قبل كل حادث ثم اذا وجد الحادث يعرض له كونه
موجودا معه ثم يصير موجودا بعده اذا عرفت هذا فنقول لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون
ذاته تعالى كافية في حصول الاضافة الاولى وهي القبلية والا لتوقف حصولها له على غير ذاته
ويلزم منه المحال المذكور لما ذكرتموه ولو كانت كافية لم يزل شيء من الموجودات اصلا حتى يكون
قبل كل شيء وانه محال واما على العبارة الاخرى فنقول ذاته ان كانت كافية في تحقق الاضافة الاولى
لزم تحققها بالدوام وذاته لكن تحققها يستلزم ان لا يكون الحادث المعين موجودا اصلا لانه
محال وان لم يكن كافية فان كانت كافية في سلبها وسلبها يستلزم صدق الاضافة الثانية او
الثالثة لكن صدق الاضافة الثالثة بدون سبق الاضافة الثانية محال وصدق الاضافة الثانية
مع سلب الاضافة الاولى واجب الحصول لوجوب دوام واجب في ذاته الوجود فنقول اذا كانت ذاته
ذاته كافية في سلب الاضافة الاولى كانت كافية في ثبوت الاضافة الثانية ولو كانت كافية في
ثبوتها لزم دوام الحادث المعين وانه محال وان لم يكن كافية للاخر في ثبوتها ولا في سلبها فذاته
متوقفة على احدهما وهما متوقفان على غير ذاته فيلزم توقف ذاته على غيره والواجب لذاته ممكن
لذاته هذا خلف محال فلما ان الماهية

عنه بهذا القول وتوجيهه ان يقال الاعتماد على ما ذكره على الوجه المذكور في الكتاب فلا نسلم ان ذاته لو لم تكن
كافية في الصفات الاولى لتوقف حصولها على غير ذاته والاعتماد على ما ذكره على الوجه الاخر فلا نسلم ان
ذاته ان لم يكن كافية في ثبوت الصفات ونفي سلبها كان عروضها للواجب لوجوده بسبب امر
غير ذاته وانما يلزم ذلك ان لو كان الشيء منها محتاجا الى العلة وليس كذلك في الصفات السلبية والمعنوية والنعت
من الامور الاضافية وهي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج فلا تحتاج الى شيء من العلل
من احدى الصفات فمن الاخرى لا يوجب التغير في الذات ولا في الصفات ثم قلنا بانه ليس كذلك
ولقائل ان يقول هذا المنع وارد على كل واحد من الدليلين المذكورين اما على الاول فلانا لا نسلم ان ذاته
ان لم تكن كافية في حصول صفة من صفاته لافتقرت تلك الصفة الى غير ذاته وانما يلزم ذلك ان لو
افتقرت تلك الصفة الى علة وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمية اللهم الا ان اخص هذا الدليل
بالصفات الثبوتية وحينئذ لا يتوجه عليه هذا المنع واما على الثاني فلانا لا نسلم انه اذا ذاته ان
لم تكن كافية في ثبوت تلك الصفة ونفي عدمها كان كل واحد من الثبوت واللاثبوت متوقفا على
غير ذاته وانما يلزم ذلك ان لو افتقر اللاثبوت الى شيء وهو ممنوع ولو خصص بالصفات الثبوتية
صار الدليل الاول بعينه ولا يصح امتناع التغير في صفاته تعالى لجواز ان يكون ذاته كافية في
الصفات الثبوتية لكن لا يكون كافية في الصفات السلبية فيحصل التغير في الصفات
الواجب لذاته لكان لذلك العدم سبب لامتناع حصول الحادث في الخارج بغير سبب خارجي واذا
كان كذلك فوجود واجب الوجود ان توقف على عدم ذلك السبب كان ممكنا لذاته لانا لا نعني
بالممكن الا ما يتوقف وجوده على غيره فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف محال
على عدم ذلك السبب لزم جواز وجود واجب الوجود عند تحقق سبب عدمه لكن مع تحقق سبب عدمه
لزم عدمه لامتناع تخلف المعلول عن العلة فيلزم وجوده وعدمه معا وانه محال ولقائل ان

لو صح العدم عليه

منع قوله لو صح العدم عليه لكان لذلك العدم سبب على ما ذكرنا لانا نقول انما يصح ان لو كان العدم معللا
وهو ممنوع واعلم ان الواجب لذاته لما كان مفسرا بالموجود الذي يمتنع عليه العدم لذاته كان هذا
المطلوب اي هذا الدليل لا يلزم بالضرورة ان لا يصح العدم عليه تعالى الواجب لذاته يجوز ان يعرض له صفات
سلبية ذاتية اتفق العقلاء ان الواجب لذاته هل يجوز ان يكون له صفة
ام لا فذهب الحكماء الى امتناعه لانه لو كان له صفة لكان قابلا لها فاعلا لها لذاته لمعرفة ان الواجب
لذاته واجب من جميع جهاته ولا شك ان ذاته قابلة لها فيكون الشيء الواحد بعينه قابلا
وفاعلا له وهو محال لان الفاعل مفيد والقابل مستفيد والشيء الواحد من الجهة الواحدة استحال ان
يكون مفيدا ومستفيدا معا وذهب بعضهم الى الجواز لكن منعوا الزيادة على صفة واحدة لان الكامل
الفاعل الواحد لا يصدر عنه الا امر واحد وانه محال لانه اذا صدر عنه الالف مثلا فقد صدر عنه ما ليس بالف
الالف ليس بنفس الباء واذا صدق انه صدر عنه ما ليس بالف فقد صدق انه لم يصدر عنه الباء
صدر عنه ايضا الباء يلزم صدق النقيضين وهو انه صدر عنه الباء ولم يصدر عنه الباء
وانه محال والكلام على هذين الدليلين سيأتي بعد هذا وبعضهم قالوا بالجواز وبالزيادة على
الصفة الواحدة وعلى هذا يكون الموجب المستلزم لتلك الصفات هو ذاته المخصوصة المعروفة
انه واجب من جميع الجهات حتى يحصل هناك امران الذات والصفات والوجوب الذاتي
وهو استحقاق الوجود من حيث انه مخصوص بالذات اما الصفات فهي مفتقرة الى الذات والمفتقر الى
الغير لا بد ان يكون ممكنا لذاته والممكن لذاته استحال ان يكون واجبا لذاته فالوجوب الذاتي حصة
الذات دون الصفات فانها ممكنة مفتقرة الى الذات هذا معنى قول الامام تكون الوجوب الذاتي
حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وكذلك الوحدة حصة
لتلك الهوية لانا اذا اعتبرنا الذات من حيث هي كانت واحدة واما اذا اعتبرناها

مع المضاف لم يكن واحدة بل كثيرة وله واجبه بل ممكنة ثم ان الامام اشار الى دفع سوال وهو ان يقال (ت)
اذا جعلتم الوحدة مخصصة للذات لم يكن الذات واحدة لانه حينئذ يكون هناك امران احدهما الذات
والاخر الوحدة بان قال الوحدة صفة للذات من حيث هي تلك الوحدة اما عرضت للذات فقط
واما الاخر بانها مع الوحدة لم يكن واحدة بل كثيرة قال خواص الممكن لذاته الممكن لذاته هو الذي
لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال اقول الممكن هو الذي اذا فرضه (العقل)
موجودا او معدوما لم يلزم منه لا لعارض محال من حيث هو هو احترز بقيد لا لعارض عن تعلقنا
بالموجود ليخرج عنه الممتنع وهو الذي عدمه يكون ضروريا وبالمعدوم ليخرج عنه الواجب (لذاته)
الذي وجوده ضروري فانه ان فرض الاول موجودا والثاني معدوما يلزم منه المحال واما فيده
بقولنا من حيث هو هو ليدخل فيه المعلول الذي علم وجوده او بسبب وجوده والمعلول الذي
علم عدمه او بسبب عدمه فانه ان فرض الاول معدوما والثاني موجودا يستلزم المحال لكن لا من (حيث)
هو هو بل بواسطة العلم بوجوده او بسبب وجوده والعلم بعدمه او بسبب عدمه قال فان نقل القول
بالامكان ممتنع من وجوه احدها ان وجود السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا او غيره
الى اخره اقول تقرير هذا الاشكال ان يقال وجود السواد اما ان يكون عين كونه سوادا او امرا
زائدا عليه واياما كان امتنع الحكم عليه بالامكان اما اذا كان الحق هو الاول فلان قولنا السواد
يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما يكون تاما لاشتراكه قولنا الموجود يصح ان يكون
موجودا ويصح ان يكون معدوما وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان قولنا الموجود يصح ان
يكون موجودا قضية موضوعها الموجود ومحمولها قولنا يصح ان يكون موجودا فالموجود
الذي هو جزء المحمول ان كان عين الموجود الذي هو الموضوع لزم اسناد الشيء الى نفسه
بالامكان وانه محال وان كان غيره لزم الحكم بجواز كون الشيء موجودا مرتين وانه محال

واما الثاني وهو قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما فهو ايضا باطل لان معناه ان الموجود
يصح ان يتصف بالعدم وكل امر امكن اتصافه بصفة لابد من جواز تقرره حالة اتصافه بالفعل (بالعدم)
وانه محال بالضرورة وان كان الحق هو الثاني وهو ان يكون وجود السواد امرا زائدا عليه
فالقول بان السواد يصح ان يكون موجودا باطل لان الوجود اذا كان مغايرا للماهية السوادية (هو)
صفة لها فما يتصف الماهية به اما ان كانت مشروطة بكونها موجودة او لم يكن فان كان الاول فالوجود (الاخر)
الذي هو شرط اتصافها به ان كان هذا الوجود لزم كون الشيء مشروطا بنفسه وانه محال لوجوب
تقدم الشرط على المشروط وامتناع تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره لزم كون الشيء (موجودا)
مرتين وان الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الوجود الاول فيلزم التسلسل وانه محال وان كان
الثاني يلزم جواز قيام الموجود بالمعدوم وانه محال وتقرير قوله ولانه اذا كان الوجود عرضا (للماهية)
فالموصوف بالامكان اما الوجود او الماهية واما موصوفية الماهية بالوجود الى اخره ان يقال
لو كان الوجود مغايرا للماهية السوادية يستحيل عروض الامكان للسوادية لان الامكان لو عرض له
فالموصوف بالامكان اما الوجود او الماهية او موصوفية الماهية بالوجود والكل باطل لان كل (واحد)
من هذه الثلاثة اذا وصف بالامكان فهو اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا
كان معنى الحكم عليه بالامكان فيما لا يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان معنى الحكم عليه
بالامكان انه يمكن الشيء المفرد يمكن ان يكون ذلك الشيء المفرد ويمكن ان لا يكون ذلك الشيء المفرد
وانه باطل بعين ما ابطلنا به في القسم الاول قولنا الموجود يمكن ان يكون موجودا او الموجود (يمكن)
ان لا يكون موجودا وان كان مركبا فهو باطل ايضا لان الامكان حينئذ اما ان يكون صفة لكل واحد
من اجزائه او يكون صفة لبعض اجزائه فقط وكيف كان فالموصوف به اما ان يكون مفردا او مركبا
ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما يكون الموصوف به مفردا وقد ابطلناه وهو فاسد لانا نقول

لم يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية وانها تكون مفردة قوله لو كان كذلك لكان معنى الحكم
عليها بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن ان تكون تلك الماهية المفردة ويمكن ان لا تكون تلك الماهية
المفردة قلنا لا نسلم بل يكون معناه ان تلك الماهية المفردة يمكن ان تكون موجودة في الخارج ويمكن
ان لا تكون موجودة فيه وان جعلنا الموصوف بالامكان هو الوجود كان معنى الحكم عليه بالامكان
انه يمكن ان يحصل للماهية ويمكن ان لا يحصل وان جعلنا الموصوف به موصوفية الماهية
بالوجود كان معنى الحكم عليها ان الماهية يمكن ان تصير موصوفة بالوجود ويمكن ان لا تصير موصوفة
به وليس في شيء من هذه الاحكام محال على ان الحق ان كل واحد منها موصوف بالامكان لم قلتم بانه ليس
كذلك ولا بد له من دليل قال وثانيها ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما
الى آخره اقول هذه هي الشبهة الثانية وتقريرها من وجهين احدهما ان يقال الشيء اما ان
يكون موجودا او معدوما واياما كان استحال ان يكون ممكنا اما المقدمة الاولى فضرورية واما الثانية
فلانه ان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لكون الوجود منافيا للعدم واذا لم يقبل
العدم لا يقبل الوجود والعدم فلا يكون ممكنا وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود
لكون العدم منافيا للوجود واذا لم يقبل الوجود لا يقبل العدم والوجود فلا يكون ممكنا ضرورة ان
الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم وكل منهما مناف للامكان فالقول بكون الشيء ممكنا يكون باطلا
الوجه الثاني من التقرير ان يقال الشيء اما ان يكون سبب وجوده حاضرا او لا يكون واياما كان امتنع الحكم
عليه بالامكان اما اذا كان الواقع هو الاول فلانه حينئذ يكون وجوده واجبا لانه يمتنع من امتناع
تخلف المعلول عن العلة واذا وجب وجوده لم يكن ممكنا وان كان الواقع هو الثاني امتنع وجوده لامتناع
حصول المعلول بدون العلة واذا امتنع وجوده لا يكون ايضا ممكنا فثبت ان القول بالامكان على كل
واحد من التقديرين محال والواقع احد التقديرين فيكون القول بالامكان محالا جزما قال وثالثها

وهو ان الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا عدميا او وجوديا الى آخره اقول هذه هي الشبهة
الثالثة وتقريرها ان يقال لو كان الشيء ممكنا فامكانه اما ان يكون وصفا عدميا او وصفا وجوديا
والقسمان باطلان فيبطل القول بكون الشيء ممكنا واما قلنا انه لا يجوز ان يكون وصفا عدميا لانه
نقيض اللاامكان واللاامكان عدمي لانه يصح حمله على الممتنع الذي هو نفي محض اذ يصح ان يقال الممتنع
ليس بممكن والمحمول على المعدوم معدوم والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وانه محال واذا كان
اللاامكان عدميا كان الامكان وجوديا لوجوب ثبوت احد النقيضين واما قلنا انه لا يجوز ان يكون
وصفا وجوديا لوجهين احدهما هو انه لو كان كذلك لكان مساويا لسائر الموجودات في كونه موجودا
ومخالفا لها بحقيقته المخصوصة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فحقيقته مغايرة لوجوده
فاتصاف ماهيته بوجوده اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول محال لانه حينئذ يصير الامكان موجودا
واجبا لذاته ولو كان كذلك لكان الممكن الموصوف به ايضا موجودا والا لزم قيام الصفة الوجودية
بالعدم وانه محال واذا كان الممكن موجودا وهو شرط لقيام الامكان الذي هو واجب لذاته به وكل
ما كان شرطا لوجود ما هو واجب لذاته كان اولى ان يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته
وانه محال والثاني ايضا محال لان اتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الامكان لزم ان يكون
للامكان امكان زائد عليه ولامكانه امكان آخر ولزم التسلسل وانه محال الوجه الثاني هو ان
الامكان لو كان وصفا وجوديا وهو حاصل للحوادث قبل وجودها لان الحادث الذي وجد بعد ان لم يوجد اتصافه
بالامكان ولو كان كذلك لزم اتصاف الشيء حال عدمه بصفة وجودية وذلك محال قال والجواب عن الاشكال
الاول ان ذلك انما يتوجه على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود وحال عدمه ممكن العدم الى آخره
اقول اعلم ان هذا السؤال انما اورد على بعض الحكماء زعم ان معنى قولنا للشيء انه ممكن الوجود
والعدم ليس هو بالقياس الى الزمان الحاضر بل بالقياس الى الزمان المستقبل فاذا قلنا للموجود

انه يمكن عدمه او المعدوم انه يمكن وجوده معناه ان الموجود في الحال يمكن ان يصير موجودا في الزمان
المستقبل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكر بقوله من الاشكال لانا لا نجعل وجود السواد نفس السواد وقوله
لو كان كذلك لكان قولنا السواد يصح ان يكون معدوما نازلا منزلة قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما
وانه محال قلنا لا نسلم استحالة ذلك بالنسبة الى الزمان المستقبل فان الموجود في الحال يمتنع ان يصير
معدوما فيه في الحال وهذا هو المراد لا ان الموجود في الحال يصح ان يكون معدوما في ذلك الحال حتى
يلزم الوجود والعدم في شيء واحد قال وعن الثاني انه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط
كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التي هي احد اجزاء ذلك المجموع غير قابلة
للعدم اقول تقرير هذا الجواب انه يقال لم قلتم بان الماهية اذا لم يقبل العدم بشرط الوجود
والوجود بشرط العدم لا يكون هي من حيث هي تلك الماهية قابلة فان كون الشيء ممكنا معناه انه
يقبل الوجود والعدم كل منهما بدلا عن الاخر ومن البين انه ما ذكر لا يبطل ذلك وهذا هو المراد مما
ذكره الامام في الجواب انه لا يلزم من عدم قبول مجموع لشيء عدم قبول كل جزء منه لذلك الشيء ونظائره كثيرة
وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه المحققون في دفع هذه الشبهة قال وعن الثالث ان الامكان
وصف ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكر بقوله اقول تقرير هذا
الجواب انه يقال الشيء يعني بقولك الامكان اما ان يكون وجوديا او عدميا ان عنيت به الموجود
باحد الموجودين اعني الخارجي والذهني نختار انه موجود في الذهن قوله لو كان كذلك لكان مساويا
لسائر الموجودات في الوجود ممنوع لان الموجود في الذهن فقط لا يشارك الموجود في الخارج في
الوجود وان عنيت به الموجود في الخارج نختار انه ليس بموجود في الخارج اما قوله فلا امكان
عدمي في الخارج فيكون هو موجودا [illegible] لا بد ان يكون موجودا في الخارج قد عرفت
ثمة غير مرة انه يقال المراد هو القسم الاول ويبطل كل واحد من شقي الترديد اما بطلان كونه
الامكان

حيوان
موجودا في الخارج فلما مر واما بطلان كونه موجودا في الذهن فلانه لو كان كذلك لكان مساويا لسائر الموجودات
الذهنية في الوجود الذهني مخالفا لها بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
الذهني مغاير لماهيته المخصوصة فاتصاف ماهيته بوجوده الذهني ان كان واجبا كان
واجبا لذاته وان كان ممكنا كان له امكان اخر ويتسلسل واما ابطال الشق الثاني من الترديد فلما مر
من وجوب وجوده في الخارج لانا نقول لم لا يجوز ان يكون اتصاف الامكان بالوجود الذهني محالا
قوله لو كان كذلك لكان الامكان واجبا لذاته قلنا نعم ولكن في الذهن ولا نسلم استحالة ذلك
لان معناه ان الماهية الحاصلة في الذهن يجب ان يكون حاصلة فيه قال الثاني حسن عن الاول بوجه
الاول ان القول بالامكان الاستقبالي محال لان [illegible] اقول تقرير هذا الجواب ان نقول ابطال القول بالامكان
الاستقبالي لا يحصل الا بالقول بالامكان الحالي وقد بينا فساد الثاني فكذا الاول وبيان ذلك انا
اذا قلنا للشيء الموجود في الحال انه يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال له مفهومان احدهما ان يكون
المراد منه ان الامكان حاصل في الحال بالنسبة الى الاستقبال والثاني ان يكون المراد منه ان
الامكان لا يحصل الا في الحال بل انما يحصل في الاستقبال والاول باطل لان حصول الشيء في الاستقبال
مشروط بحصول الاستقبال والحصول الموصوف يكون في الاستقبال لا بد فيه من الاستقبال
وحصول الاستقبال في الحال محال لان الحال عبارة عن زمان وجد ولم ينعدم بعد والاستقبال
عن زمان متوقع حصوله ولم يحصل بعد ومن هذين المفهومين [illegible] فاستحال حصول
احدهما في الاخر مع الاخر واذا كان حصول الاستقبال في الحال محالا والموقوف على المحال
محال فالشيء بشرط حصوله في الاستقبال يستحيل الحصول في الحال واذا كان كذلك امتنع
الحكم عليه بالامكان لاستحالة كون الشيء محكوما عليه بالامتناع والامكان معا والثاني
وهو ان يكون الامكان لا يحصل الا عند الاستقبال فهو ايضا باطل لانه قضية الى القول بالامكان
الحالي لان

الى السبب الى عدم حصول نصير حالا وحينئذ صار كان محكوما عليه بالامكان الاستقبالي محكوما عليه
بالامكان الحالي فظهر ان القول بالامكان الاستقبالي لا يتحقق الا بالقول بالامكان الحالي والقول
بالامكان الحالي محال لما مر من الاشكالات فكذا القول بالامكان الاستقبالي قال فان قلت انه وان
كان بهذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال الى اخره اقول تقريره
ان يقال لم قلتم بان العدم في الحال بشرط حصول الاستقبال في الحال اذا كان محالا كان العدم في
الاستقبال محالا ونحن انما ادعينا امكان العدم في الاستقبال لا في الحال بشرط حصول الاستقبال
والحال انحاز الجواب عنه فان امكان العدم في الاستقبال لو كان حاصلا في الحال يلزم حصول
النسبة بدون احد المنتسبين لان الاستقبال غير حاصل في الحال وانه محال ضرورة ان النسبة
بين الامرين لا يتحقق الا عند تحقق كل واحد من ذينك الامرين وهذا الجواب فيه نظر لانا لا نسلم ان النسبة
بين الشيئين لا يتحقق الا عند كل واحد من ذينك الشيئين اما في ذلك الخارج فان الموجود المعين
بشرط سبق العدم عليه امكانه حاصل في الازل بالنسبة الى ما لا يزال مع ان حصول ما لا يزال
في الازل محال وان ادعى ذلك في الذهن فمسلم والامر كذلك هاهنا لان الاستقبال حاصل في الذهن
قال سلمنا الامكان الاستقبالي الى اخره اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان يقال
ولئن سلمنا الامكان الاستقبالي لكن ما ذكرناه من الاشكال لا يندفع بهذا لانا اذا علمنا
للموجود في الحال انه يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال لكن المحكوم عليه بصفة لا بد من
تقرره مع تلك الصفة فلو كان الوجود نفس هويته كان الحكم على الموجود في الحال
بانه يمكن اتصافه بالعدم فيكون الموجود حال الاتصاف بالعدم وانه محال فعلم ان
الاشكال المذكور في الامكان الاستقبالي ايضا ولقائل ان يقول لا نسلم ان المحكوم عليه
بصفة لا بد من تقرره مع تلك الصفة مطلقا وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الصفة وجودية

اما اذا كانت الاعتبارات عقلية فلا وهاهنا كذلك لان الامكان ضرورة الوجود معدوما في الاستقبال
امر غير حقيقي بل هو اعتبار عقلي لا تحقق له في الخارج لم قلتم بانه ليس كذلك قال وعن الثاني
ان شرط كون الشيء قابلا للشيء كونه خاليا عما يناقض المقبول الى اخره اقول تقرير هذا
الجواب ان يقال لما كان الوجود والعدم كل منهما يناقض الامكان لما سبق وسلمتم والماهية
لا تخلو عن واحد منهما لامتناع خلو الشيء عن الوجود والعدم معا فالمناقض للامكان لازم للماهية
فلا يكون الماهية ممكنة اي قابلة للوجود والعدم لان من شرط كون الشيء قابلا للشيء ان
يكون القابل خاليا عما يناقض المقبول ولقائل ان يقول لا نسلم ان من شرط كون الشيء قابلا للشيء
خلو القابل عما يناقض القبول بل حصول المقبول مشروط بخلو القابل عما يناقضه لا قبوله
لذلك فان الماهية لذاتها موصوفة بامكان اتصافها بالوجود والعدم كل واحد منهما
بدلا عن الاخر ولا يلزم استلزام الشيء من امتناع الاتصاف بالشيء الى امكان الاتصاف به وذلك
قبل الحصول لان ذلك كما ثبت لها من لوازم ذاتها غير مشروطة بشيء واحد قال
وعن الثالث ان حكم الذهن بالامكان اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون الى اخره
اقول تقرير هذا الجواب ان يقال الحكم بان الامكان وصف ثابت في الذهن باطل لانه ان
كان مطابقا للخارج كان الامكان ثابتا في الخارج ويعود الاشكال المذكور وان
لم يكن مطابقا كان كاذبا جهلا لا يقال هذا الحكم باطل هذا الجواب فيه نظر لانا
لا نسلم انه لم يكن مطابقا للخارج على معنى ان الامكان لا يكون ثابتا في الخارج ولذا
الابوة والبنوة وغير ذلك من الامور الاعتبارية العقلية كان كاذبا جهلا فان العقل
حكم بان الممتنع ثابت في الذهن مع انه غير مطابق للخارج بهذا التفسير اذ ليس له تحقق في

في الخارج وهو حق وصدق نعم لو حكم العقل بثبوت الشي في الذهن ولا يكون ثابتا في الذهن او
ثبوت الشي في الخارج ولا يكون ثابتا في الخارج كان ذلك جهلا قال فان قيل امكان الشي وصف للشي
الى اخره اقول هذا هو الجواب لنا عن هذا السوال وتقريره ان يقال الامكان لو كان بشرط
حصوله في الذهن لكان الامكان صفة للممكن بدليل صدقه عليه والممكن مغاير للذهن فلو
حصل الامكان في الذهن لزم قيام صفة الشي بغيره لكن الشي وهو محال بالضرورة ولقائل
ان يقول لا نسلم صدق هذه الشرطية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الممكن الذي الامكان
صفة له حاصلا في الذهن اما اذا كان هو ايضا في الذهن كان الامكان قائما بما هو
بالذهن فيكون صفة الشي قائمة بذلك الشي لا بغيره الذي هو محال قال الى ان يقال المراد
من قولنا امكان الشي حاصل في الذهن الى اخره اقول هذا جواب بعض المتكلمين عما ذكره الامام
وتقريره ان يقال ما ذكرتم من اعادة الاشكال والكلام في الجهل انما يلزم ان لو لم يكن المراد
من قولنا امكان الشي حاصل في الذهن هو ان العلم بالامكان حاصل في الذهن والمراد ذلك
وحينئذ لا يتوجه ما ذكرتم اجاب الامام عنه بقوله وهو حق لكنه لا يندفع السوال عنا
اذ لو قلتم من ان العلم بامكان الشي حاصل في الذهن لا حق لكن لا يندفع به ما ذكرناه
من السوال لانا بحثنا انما وقع في ان الامكان هل له ثبوت في الذهن ام لا لا في ان العلم هل
هو كذلك ام لا وحينئذ يعود ما ذكرناه من الامكان وجودي او عدمي الى اخره ثم ان الامام
ما تعرض للجواب عن هذه الشكوك بل اقتصر على ان كون الماهيات المتغيرة ممكنة امر ضروري
لا يبطل بما ذكرتم لانه تشكيك في الضروريات والضروريات لا يحصل الشك فيها بسبب ايراد
الشكوك عليها وانت بعد ما حققت ما ذكرناه تجيب عن كلها وايراد المنع على مقدمة منها
المسالة قال الممكن لا يوجد ما يعدم الا لسبب منفصل الى اخره اقول اختلف العقلا

في ان هذه المسالة هل هي بديهية او محتاجة الى البرهان اكثر المحققين ذهبوا الى انها قضية
بديهية لا يمكن ذكر البرهان عليها وقال بعضهم انها برهانية اما الفريق الاول فزعموا انا نسال
كونها بديهية هو ان طرفي الوجود والعدم لما استويا بالنسبة اليه استحال ان يترجح احدهما
على الاخر لا لمرجح خارجي والعلم ضروري بكونه بديهة العقول فان كفى الميزان لما استويا
وقال قائل يرجح احدهما على الاخر من غير مرجح علم كل عاقل بالبديهة بطلان ذلك القول فكذا انما
نحن فيه قال فان قيل فهذا كما استويا امتنع الترجح الا لمرجح الى اخره اقول بعض الناس زعم ان
الامكان لا يوجب الحاجة الى المؤثر متمسكا بما ذكره الامام لانهم قالوا العلم بالشي اذا كان نسبة الوجود
اليه كنسبة العدم اليه لا يترجح احدهما على الاخر لا لمرجح اما ان يدعى كونه اوليا او نظريا والاول
باطل لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى
في قوة القضية الثانية ونجد التفاوت بينهما وذلك يتطرق الاحتمال الى القضية الاولى بوجه ما
ومع قيام الاحتمال ولو على ابعد الوجوه لا يبقى الجزم اليقيني بها وعند انتفاء الجزم استحال ان يقال انه
اولي وايضا فان بعض العقلا التزموا وقوع الممكن لا عن مرجح في مواضع منها ان الله تعالى اوجد
العالم في وقت مخصوص دون سائر الاوقات وخصص بعض الافعال بالاحكام مخصوصة من الوجوب والحظر
والحسن والقبح من غير مرجح ومنها ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من
غير مرجح ومنها ان العطشان اذا خير بين قدحين متساويين فانه يختار احدهما والجائع اذا خير بين رغيفين متساويين
الصفات لا لامر يوجب ذلك فثبت ان الامكان لو اقتضى الحاجة الى المؤثر بالضرورة لكان العلم بالساذج
المؤثر ضروريا لكونه ممكنا والثاني باطل لان العقلا اختلفوا فيه فبعضهم ذهبوا الى استحالة ذلك
لكونه تحصيلا للحاصل واذا كان وقوع احد طرفي

الممكن من غير مرجح امر اذهب اليه اكثر العقلا فكيف يمشي دعوى الضرورة في امتناعه واما الثاني
وهو ادعا ان هذه القضية برهانية فان البرهان في قال سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بامور
الى اخره اقول تقرير هذا الشكل ان يقال لو افتقر الممكن الى الموثر فاما ان يونثر الموثر فيه او لا يوثر
والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو اثر فيه فموثريته في ذلك الاثر اما ان تكون وجوديا او عدميا
والاول محال لان وجوده اما في الذهن فقط او فيه وفي الخارج ايضا والاول محال لان الذي في الذهن
ولا يكون مطابقا للخارج كان جهلا كمن اعتقد ان العالم قديم مع انه في نفس الامر لا يكون كذلك كان ذلك
الاعتقاد جهلا فلو كان حكم الذهن بالموثرية غير مطابق لما في الخارج كان ذلك الحكم جهلا ولكنا فلا يكون
الشي موثرا في نفسه وقد فرضناه موثرا هذا خلف واما الثاني وهو ان يكون للموثرية ثبوت في الخارج ايضا
ايضا باطل لان الموثرية حينئذ اما ان تكون نفس الموثر او نفس الاثر كما ذهب اليه المتكلمون فانهم قالوا لا معنى
لكون الشي موثرا في شي الخصوص ذات الموثر وذات الاثر واما ان تكون امرا زائدا عليها كما ذهب اليه الحكما
حيث اثبتوا الموثرية وصفا مغايرا لذات الموثر والاثر وسموها مقولة الفعل في الانفعال والاول باطل
اما اولا فلانا نعقل ذات الموثر وذات الاثر مع الشك في كون كل موثر موثرا في ذلك الاثر كما انا نعقل ذات
الله تعالى والعالم ونشك في ان العالم اثر له بالعلة ام لا وكذلك اذا علمنا حقيقة واجب الوجود وحقيقته
العقل والجسم نشك في ان واجب الوجود هل هو علة للعقل والجسم ام لا الا ببرهان منفصل والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فاذن موثريته تعالى في العالم وتاثير واجب الوجود في حقيقة العقل والجسم امر
زايد على الموثر والاثر واما ثانيا فلان موثرية الشي في الشي كموثريته في العلم نسبة مخصوصة
بين الموثر والاثر والنسبة بين المنتسبين تتوقف حقيقتها على تحقق كل واحد من المنتسبين والمتوقف على الامرين
مغاير لكل منهما فالموثرية امر زائد مغاير للذات كل واحد منهما والثاني وهو ان يكون الموثرية امرا زايدا
على ذات الموثر والاثر وهو ايضا باطل لانه حينئذ اما ان يكون من العوارض التي تكون صفة عارضة لذلك

الموثر او يكون موجودا قائما بنفسه اي يكون جوهرا والاول محال لانه لو كان كذلك لكانت ممكنة لانها مفتقرة
الى موثر فموثريته في ذلك الموثر فيها حينئذ يكون زايدة عليها ولزم التسلسل في انه محال لا يقال لا نسلم امتناع
التسلسل لانا نقول المدعى امتناع اللازم واللازم هاهنا ليس هو التسلسل لان التسلسل انما يعقل
اذا كان هناك امور متسلسلة الى غير النهاية وذلك يستدعي ان يكون كل واحد منها متلو الصاحبه وانما يكون
متلو الصاحبه ان لو لم يكن بينه وبين صاحبه واسطة واللازم هاهنا ليس كذلك لان اللازم هاهنا
امور غير متناهية بين كل اثنين واسطة وهو تاثير المتلو في التالي فالحاصل ان اللازم هاهنا امور
غير متناهية بين كل اثنين منها ايضا امور غير متناهية وذلك يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين طرفين
حاصرين وهو محال بالضرورة تاباه العقل السليم والطبع المستقيم سوا كان التسلسل محالا او ممكنا
والثاني وهو ان يكون الموثرية موجودا قائما بنفسه فهو محال ايضا لان موثريته الشي غير نسبية بين
ذلك الموثر والاثر والنسبة بين الشيئين صفة اضافية والصفة الاضافية استحال ان يكون جوهرا قايما
بنفسه ولئن سلمنا صحة كونها جوهرا فنقول اذا كانت الموثرية جوهرا قايما بنفسه فالموثر في وجوده
الممكن في الاثر اما الجوهر الاول وهو الذي فرضناه موثرا او الجوهر الثاني وهو الموثرية او المجموع
منهما وعلى كل واحد من التقادير فموثريته الموثر في الاثر يكون امرا زايدا عليها ولزم التسلسل وانه محال
والامر الثاني وهو ان يكون الموثرية امرا عدميا فهو ايضا محال لانها نقيض اللاموثرية التي يحمل عليها
على المعدوم اذ يصح ان يقال المعدوم ليس بموثر والمحمول على الامر العدمي يجب ان يكون عدميا والا لزم
قيام الموجود بالمعدوم وانه محال واذا كانت اللاموثرية عدمية كانت الموثرية وجودية لان احد
النقيضين لا بد ان يكون وجوديا والقسم الثاني وهو ان لا يوثر الموثر في الممكن فهو ايضا باطل
لانه حينئذ لا يكون شي من افراد الممكن موجودا ووجود الممكن بدون تاثير الموثر فيه محال
لكن التالي محال بالضرورة لانا نعلم بالضرورة وجود ممكنات والحس يشهد بذلك ايضا واما ثانيها

ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه الى اخره اقول هذا هو الشبهة الثانية وتقريرها
انه لو اثر شيء في شيء فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان فبطل
القول بالتاثير اما بطلان الاول فلان التاثير حال وجود الاثر يستدعي ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وانه محال
واما بطلان الثاني فلان عدم الاثر [illegible] تاثير موجود الا لكونه [illegible] يكون بان
المؤثر في الاثر موجودا او ان كان لتاثير مغاير لحصول الاثر عند ان المؤثر يحصل لاخر اما ان يكون وجوديا
او عدميا ويعود جميع ما ذكرناه في القسم الاول من الوجه الاول قال والثالثة ان المؤثر اما ان يؤثر
في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود الى اخره اقول هذا هو الشبهة
الثالثة وتقريرها انه لو اثر شيء في شيء فاما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود او في اتصاف
الماهية بالوجود او في امر رابع مغاير لهذه الامور والاقسام باسرها باطلة اما القسم الاول
فلان كل ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون
السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وانه محال لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا ثم ان الامام
سال نفسه بقوله لا يقال الخ لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بانه ليس بسواد
بل نقول يعني السواد لا يكون شيئا وتقريره ان يقال لا نسلم ان كون السواد سوادا لو كان بالغير لزم ان
يكون السواد حال كونه سوادا غير سواد عند عدم ذلك الغير بل عند عدم ذلك الغير يرتفع
السواد عن الخارج ويبقى واجاب عنه بقوله لانا نقول اذا قلنا في السواد [illegible] هذه
قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول
ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد ليس فالموضوع هو السواد فلا بد وان يكون
السواد متقررا حال ذلك النفي واذا كان النفي هو السواد ايضا لزم ان لا يكون السواد متقررا
في هذه الحالة فيلزم صدق قولنا السواد معدوم فيكون السواد متقررا وغير متقرر

وذلك محال وهذا في غاية الضعف اما اولا فلانه كلام على مستند المنع وهو مردود عند اهل النظر واما
ثانيا فلانا بعد التجاوز عن ذلك لا نسلم ان المحكوم عليه لا بد من تقرره في الخارج حال الحكم عليه وانا
نحكم على الممتنع بانه لا يكون له في الخارج وعلى شريك الله تعالى بانه ليس بموجود في الخارج مع
انه ليس لشيء من موضوعي هاتين القضيتين وجود في الخارج نعم الموضوع يجب ان يكون متحققا
في الذهن حال الحكم عليه حكما ايجابيا او سلبيا فهو محقق الامر هاهنا كذلك لان السواد حال
الحكم عليه بالفناء عن الخارج متصور في الذهن ولا يلزم من ذلك محال لان الموجود في الذهن
حال الحكم عليه بانه معدوم في الخارج اما القسم الثاني وهو ان يقال المؤثر اثر في وجود تلك
الماهية وهو ايضا باطل لانه لا يلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند عدم ذلك الغير وذلك الباقي في
محال على ما مر تقريره في القسم الاول وفيه ما مر واما القسم الثالث وهو ان يقال المؤثر اثر في
موصوفية الماهية بالوجود وهو ايضا باطل اما اولا فلان موصوفية الماهية بالوجود ليست امرا
وجوديا وحتى كانت كذلك لم يكن لها حاجة الى المؤثر اما المقدمة الاولى فلانها لو كانت وجودية
لم يكن جوهرا قائما بنفسها لانها نسبة اضافية بين الماهية والوجود والنسب والاضافات
استحال قيامها بنفسها بل تكون صفة قائمة بالماهية فاتصاف الماهية بها تكون ايضا
صفة اخرى زائدة عليها ولزم التسلسل واما المقدمة الثانية فظاهرة واما ثانيا فلانا ان سلمنا
ان الموصوفية صفة ثبوتية لكن استحال تاثير المؤثر فيها لان المؤثر لو اثر فيها فاما ان يؤثر في
ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود جميع ما ذكرناه
من التقسيم المتقدم واما القسم الرابع وهو ان يكون تاثيره في امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة
فهو ايضا باطل لانا ننقل الكلام اليه فنقول تاثيره اما ان يكون في ماهيته او في وجوده او
في اتصاف ماهيته بوجوده والاقسام باسرها باطلة على الوجه الذي ذكرناه وان رابعها

لوازم

ضرورية

لو افتقر رجحان احد طرفي الممكن على الاخر الى المرجح لافتقر ترجح العدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك
محال اقول هذا هو الشبهة الرابعة وتقريرها ان نقول لو كان الامكان محوجا الى العلة لافتقر
الممكن في ترجح احد طرفيه على الاخر الى المرجح ولو كان كذلك لافتقر في ترجح العدم على الوجود الى المرجح
والعلم بهذه الشرطية ضرورية لكن التالي محال لان طرف العدم لو كان من المؤثر فاما ان يصدر عن المؤثر
فيه اثر او لم يصدر منه شيء اصلا والاول محال والا لكان ذلك الاثر رافعا للعدم السابق لا مع العدم
وجود فاثره وجود لا عدم وقد فرضناه عدما هذا خلف والثاني ايضا محال لانه حينئذ لا يكون
المؤثر مؤثرا لان المؤثر لا بد له من اثر وقد فرضنا كذلك هذا خلف قال والجواب ان تلك القضية بديهية
والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات في العقل محال اقول الامام لما فرغ من تقرير الشك وايراد
المعارضات شرع في الجواب قال اما الجواب عما ذكروه اولا فنقول ان هذه القضية وهي قولنا
ان الطرفين لما استويا بالنسبة الى ماهية الممكن استحال حصول احدهما الا لمرجح قضية بديهية
قوله لو كان كذلك لما كان بينها وبين سائر البديهيات تفاوت في العقل قلنا نعم ولم قلتم
بان التفاوت بينها وبين غيرها من القضايا البديهية واقع فان عندنا لا فرق بينها وبين
غيرها البتة ولئن سلمنا وقوع التفاوت ولكن لم قلتم بان التفاوت في البديهيات غير جائز
قوله اكثر العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب قلنا لا نسلم بل غاية ما في الباب انهم الزموا ذلك وليس
كل ما يلزم انسانا يكون قائلا به ولئن سلمنا انه غير بديهية لكن البرهان قام عليه اما ظاهر
لان احد طرفي الممكن لما لم يجب لم يوجد لما سلف وذلك الوجوب امر حصل بعد ان لم يكن فان له
وصفا وجوديا والا لجاز ان يكون العلم الحاصل بعد عدمه والحركة بعد السكون عدميا
واذا كان وجوديا لا بد له من موصوف موجود لما مر وذلك ليس هو ماهية الممكن لانها
قبل وجودها معدومة فلا بد من شيء اخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة الى ماهية
الممكن

وذلك هو المؤثر وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم ان الممكن لم يجب لم يوجد فان القائلين بالبخت والاتفاق
زعموا ان نسبة الوجود الى ماهية الممكن كنسبة العدم اليها مع ان كل واحد من طرفيها يحصل
بدلا عن الاخر على سبيل الاتفاق والبخت ولئن سلمنا لكن لا نسلم كون الوجوب وجوديا قوله
حصل بعد ان لم يكن قلنا لا نسلم انه مضاف لكونه وجوديا وما ذكرتموه منقوض بالعلم والحركة.
بعد لا نم وما الدليل عليه ثم البرهان على انه لا يجوز ان يكون وجوديا هو انه لو كان وجوديا لكان
صفة لغيره فيكون ممكنا لافتقاره الى موصوفه فلا يوجد الا بوجوب اخر ويكون الكلام في ذلك الوجوب
الاخر فيتسلسل وانه محال ولئن سلمنا ذلك لكن ذلك بما نعني الممكن محال لان الوجوب والرجحان
من صفات الممكن ويمتنع قيام صفة الشيء بغيره بين الاستحالة قوله لو كانت هذه القضية ضرورية
لكان العلم باحتياج الباقي الى المؤثر ضروريا قلنا نعم والامر كذلك فان من جرد النظر الى عدم
احتياجه الى المؤثر بالضرورة قال واما المعارضة الاولى فمدفوعة الى اخره اقول هذا الكلام
ظاهر لكنه ليس حلا للمغالطة والشبهة المذكورة بل حلها ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه
ثابتا في الذهن دون الخارج قوله الذي حكم الذهن ولا يكون مطابقا للخارج كان جهلا قلنا
لا نسلم وانما يكون جهلا ان لو حكمنا بثبوته في الخارج اما اذا حكمنا بثبوته في الذهن فقط
فعدم ثبوته في الخارج لا يقتضي كون ذلك الحكم جهلا وتقرير مثل هذا غير مرة ولئن سلمنا ذلك
لم لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج قوله لو كان موجودا في الخارج فاما ان يكون عبارة عن
المؤثر والاثر او مغايرا لهما قلنا لم لا يجوز ان يكون عبارة عن ذات المؤثر والاثر قوله لانا نعقل
ذات المؤثر ولا نعرف الشك في كونه مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا ذات الله تعالى
ولكنا لا نعلم ان المؤثر فيه قدرة الله تعالى قلنا لا نسلم فان عند الحكماء الباري تعالى علة لذاته
ويستحيل تصور العلة بدون تصور المعلول واذا كان كذلك فلا يصح ان يقال انا نعلم حقيقة الباري
تعالى وحقيقة العالم

مع الشك في انه هل هو موثر في العالم واما عند المتكلمين فلان الامكان من لوازم ذات العالم والعلم
بالملزوم علة للعلم باللازم القريب فاذا علمنا ذات الله تعالى وذات العالم علمنا ان العالم ممكن
واذا علمنا امكانه علمنا ان له موثرا لكون الامكان محوجا الى الافتقار الى الموثر ولا يحتاج
نقل بعلم حقيقة العالم ولا نعلم ان عنه اثر فيه هكذا ذكره بعض الفضلا وفيه نظر لان من
شرط مستند المنع ان يكون صدقه منافيا لصدق ادعاه المدعي ... من ان يكون الموثرية نفس
الموثر والاثر وبين استلزام العلم بالموثر العلم بالاثر ... بين استلزام العلم بالاثر احتياجه
الى الموثر واذا كان كذلك فالمستند ... على المنع وترك التعرض للمستند اولى قوله ... الوجه الثاني
موثريه الشي في الشي نسبة مخصوصة بين الموثر والاثر قلنا لا نسلم فان المتكلمين يقولون
الموثرية عبارة عن كون الاثر ... والحكما يقولون عبارة عن كون الموثر والاثر يعرض لهما النسبة
والاضافة بمقايسة احدهما الى الاخر فاذا ... الاضافة عارضة للموثرية لا انها نفس الاضافة
لم قلتم بانه ليس كذلك لان ... لا تعقل الا اذا كان له متعلق لو كان اضافيا لكان العلم ايضا صفة
اضافية لانه لا تعقل الا وان يكون له معلوم والتالي باطل لان العقلا باسرهم اتفقوا
على انه صفة حقيقية يعرض لها النسبة والاضافة فان منع مانع ذلك تركناه وتقصرنا
على المطالبة المذكورة ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الموثرية امرا زايدا على ذات الموثر
والاثر قوله لو كان كذلك فاما ان يكون من العوارض او موجودا قايما بنفسه قلنا لم لا يجوز
ان يكون من العوارض قوله لانها حينئذ يكون ممكنة مفتقرة الى موثر اخر وموثريته يكون
زايدة عليها ولزم التسلسل قلنا لا نسلم افتقارها الى الموثر وانما يلزم ذلك لو لم يكن
قديمة فانها لو كانت قديمة استغنت عن الموثر لان علة الحاجة الحدوث لا الامكان ولئن سلمنا لكن
لكن لا نسلم ان موثريته الموثر فيها يكون زايدة عليها ولم لا يجوز ان يكون تلك الموثرية نفس الموثر والاثر
او نفس احدهما ولئن
سلمنا

ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الموثرية امرا عدميا قوله لان نقيضها اللاموثرية وهي اللاعدمية فيكون
الموثرية وجودية لان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا قلنا قد مر الجواب عن هذا غير مرة
قال واما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا الى اخره اقول معنى الكلام ظاهر لكنه ليس بعينها
للمعارضة الثانية من الشبهة فلا يكون حلا لها بل الطريق في حله ان يقال لم قلتم بانه حالة
الوجود محال قوله لانه يكون تحصيلا للحاصل قلنا ان عنيت به تحصيل الحاصل لكن الموثر
اوجد الاثر حتى يكون موجودا مرتين فلا نسلم ان التاثير لو كان حالة الوجود يلزم تحصيل
الحاصل وان عنيت به صيرورته وانفاذه لكن الوجود في الزمان الثاني فهو مسلم ولم قلتم بان ذلك
محال وان عنيت امرا ثالثا فبينه لنتكلم فيه قال واما المعارضة الثالثة فهي ايضا كذلك
الى اخره اقول هذه المعارضة ايضا ظاهرة وحل الشبهة بالسوال الذي ذكره الامام عليها
ونحن قررناها وبعد اجمالا حل الشبهة علمنا ان قول الامام للقاضي في البرهان انه
تقولوا انا نحن عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان بعضه باطل لزم بطرق
السبع الى البرهان لا يتوجه البتة قال واما المعارضة الرابعة مدفوع لان العدم نفي محض يستحيل
وصفه بالرجحان الى اخره اقول هذا الجواب اشارة الى منع الشرطية القايلة بان الممكن لو افتقر
في ترجح الوجود الى الموثر لافتقر في ترجح العدم اليه وقال انما يلزم ذلك لو امكن وصف العدم الذي
هو نفي محض بالرجحان وهو ممنوع فان الرجحان امر وجودي فاستحال اتصاف العدم به فلا
طريق العدم لو افتقر الى الموثر لصدق العدم بالمعلولية وانه ايضا محال لكون المعلولية صفة
وجودية او نقول انما يلزم صدق هذه الشرطية ان لو جعلنا الامكان علة الحاجة مطلقا ونحن
لا نقول ذلك بل نقول الامكان علة لاحتياج وجود الممكن الى الموثر ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان
يكون الاعدام ويعاونه على العدم بالقدرة والارادة كما ذهب اليه القاضي ابو بكر او نقول عدم المعلول

يكون لعدم العلة الوجودية التي يتوقف عليها الوجود فان الامر العدمي وان كان في اقتضائه [العدم]
نظر لكن جاز ان يكون العدم معللا بالعدم وما يقال من ان العلية والمعلولية من الصفات الوجودية
محتجا بان اللاعلية واللامعلولية عدميتان فقد عرفت ضعفه فلئن قلت لو كان كذلك لزم الدور
في العدميات وانه محال قلنا لا نسلم استحالته ذلك فان في ذلك الدور لا بد منه فان عدم كل من
الشرط وشيء غيره من العدميات وشيء عدم الضار وعدم النافع ونحن ايضا شيء عدم كوننا على
جناح طائر وشيء عدم كوننا الان في جزيرة البحر وكذلك من الصور قال الممكن لذاته لا يجوز ان يكون
احد الطرفين اولى به الى اخره اقول اعلم ان جماعة من العلماء ذهبوا الى ان الممكن لذاته وهو الذي
يصح عليه الوجود والعدم جاز ان يكون احد الطرفين اعني الوجود والعدم اولى به من الطرف
الاخر واكثر المحققين انكروه واحتج المنكرون على امتناعه بانه لو كان كذلك فمع تلك الاولوية
لا يخلو اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن والقسمان باطلان اما الاول فلان طريانه اما ان
يكون بسبب او لا بسبب والاول باطل والا لم يكن تلك الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف ونفاته [بل]
لا بد مع تلك الاولوية من عدم سبب الطرف الاخر الذي هو المرجوح والثاني ايضا باطل والا لوقع [الطرف]
الاخر المرجوح للممكن من غير علة وسبب وهو محال لان احد الطرفين حال التساوي لما استحال
وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حال المرجوحية كان اولى واما القسم الثاني وهو ان
لا يمكن طريان الطرف الاخر الذي هو المرجوح فهو ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان الطرف الواجب راجحا
والطرف المرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف محال وهو ضعيف لانا لا نسلم ان تلك الاولوية
كافية في حصول الطرف الراجح ثم انهم صرحوا بان احد الطرفين يجوز ان يكون اولى بالممكن لذاته
ولا يشترط انتهاؤه الى حد الوجوب نعم لو ذهب ذاهب الى ان الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف يتم
الدليل المذكور ويكون بحثه في حقه قال رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب اخر [الى اخره]

اقول رجحان الممكن لذاته مسبوق بضرورتين احدهما سابقة والاخرى لاحقة اما السابقة
فلان الممكن مع السبب التام لطرف الوجود مثلا ان كان رجحانه لهو مع السبب التام لم يكن
السبب التام سببا تاما هذا خلف وان حصل رجحان ذلك الطرف في الرجحان لحصل الوجوب
الوجود لان مع حصول الرجحان ان امتنع حصوله لم يكن المرجح حاصلا اصلا وان امكن
حصوله فان لم يفتقر حصوله الى مؤثر وقع الممكن لا عن سبب وان افتقر الى مؤثر لم يكن الذي
فرضناه مؤثرا فيه تاما وقد فرض كذلك هذا خلف اذ ابطلنا ان يكون ممتنعا وممكنا تعين
كونه واجبا وهو المطلوب واما اللاحقة فلان الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه العدم
والمحال كون الشيء معدوما حال كونه موجودا فيلزم جواز اجتماع الوجود والعدم معا في
الزمان الواحد وانه محال واذا استحال عليه العدم كان الوجود كان وجوده واجبا امتنع
الخروج عن النقيضين وهذه الضرورة هي التي يعبر عنها المنطقيون بالضرورة المشروطة
بشرط المحمول فان شيئا من الموجودات لا ينفك عن هذه الضرورة كقولنا كل انسان ضاحك بالضرورة
ما دام ضاحكا قال واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين لكنهما انما يحصلان [حاصلان]
اقول اعلم ان هذين الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن من حيث هو هو والا لكان واجبا
لذاته او ممتنعا بل كل منهما حاصل له بالنظر الى معنى خارج لان السابق انما حصل بالنظر
الى المؤثر التام واللاحق بالنظر الى كونه موجودا او معدوما وهذا معنى قول الامام لكنهما حاصلان
لا في الاذهان هكذا فسره بعض العلماء وان كان لفظ الامام لا يدل عليه ولو حملنا على ظاهره
لا يجوز لانه يصير معناه ان كل واحد من هاتين الضرورتين ليست حاصلة في الخارج في حقيقة
الممكن بل هي من العوارض اللاحقة بها ولا شك في ان الامر كذلك قال وحسبك علة الحاجة الى المؤثر
الامكان لا الحدوث الى اخره اقول اختلف الناس في علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث

[واجبا]

فذهب الحكما وبعض المتكلمين الى انها الامكان او الحدوث غير معتبر اصلا وذهب بعضهم الى انها الحدوث
وذهب الباقون الى ان علة الحاجة الى الامكان والحدوث اي اعرف هذا مفهوم الدليل على ان الحدوث غير
معتبر اصلا هو ان الحدوث عبارة عن كون الشي مسبوقا بالعدم فيكون صفة وكيفية لذلك الشي الحادث
فيكون متاخرا عن تاثير الفاعل فيه وهو عني تاثير الفاعل فيه متاخر عن احتياجه الى الفاعل
لانه لولا احتياجه لما وقع بالفاعل لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا واحتياجه الى الفاعل
متاخر عن علة احتياجه الى الفاعل فاذن الحدوث متاخر عن علة الحاجة فلو كان هو علة
او جزءا منها لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب وانه محال واذا ثبت ان الحدوث غير معتبر اصلا
والمحوج الى المؤثر اما الامكان او الحدوث [...] بها كان الشي واجبا قديما ومثله المحتاج
الى سبب يعني كون الامكان هو العلة للحاجة الى العلة هكذا قرروه في الكتب وفيه نظر لانا لا نسلم
تاخر كل صفة عن الموصوف فان الامكان صفة وهي سابقة على موصوفه سلمنا لكن لم قلتم بانه يلزم
من عدم كون الحدوث معتبرا ان يكون المحوج الى السبب هو الامكان فانا انما يلزم ذلك لو انحصر علة
الحاجة الى المؤثر في الامكان والحدوث او فيهما وهو ممنوع وما ذكرتموه لبيان هذه المقدمة يقتضي
ان كل محتاج الى المؤثر فهو ممكن او حادث لكن لا يلزم من ذلك ان يكون علة الحاجة احد هذه الامور
الثلاثة والصواب ان يقال الحدوث لما كان عبارة عن كون الشي مسبوقا بالعدم لزم بالضرورة تاخره
عن ذلك الشي للعلم الضروري بامتناع عروض هذا العارض للشي الا بعد وجوده ولما ان الحدوث
اذا كان غير معتبر لزم ان يكون علة الحاجة الامكان لاتفاق الكل على ان علة الحاجة منحصر في
الامكان او الحدوث او فيهما قال المتكلمون هذا الدليل منقوض بالعارض لانا نقول المحوج الى المؤثر
اما الامكان او الحدوث لما سلم والامكان ليس علة لانه صفة للممكن فيكون متاخرا عنه وهو
متاخر عن تاثير الفاعل فيه المتاخر عن احتياجه الى المؤثر المتاخر عن علة الاحتياج فلو

كان الامكان علة او جزءا منها لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب انه محال والجواب عنه الحكما بانا لا نسلم
تاخر كل صفة عن موصوفها فان الامكان صفة للممكن وهي عندنا متقدمة والا لكان الممكن قبل
وجوده اما واجبا او ممتنعا ولو كان كذلك لزم انقلاب الشي من الوجوب الى الامتناع الى الامكان
وانه محال يأباه العقل الصريح والطبع السليم على انا نقول الحدوث مفهوم مركب من الوجود
والعدم السابق على الوجود متقدم على الكل لو يوجد معه فالوجود متقدم على مفهوم الحدوث او
لوجد معه فلو كان الحدوث علة او جزءا منها لزم تقدم الشي على نفسه بمراتب وانه محال
هذا لا يمشي بالامكان قال احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن
الى المؤثر الى اخره اقول لو كان الامكان محوجا لما انتسب الوجود الى السبب لكان محوجا له
جانب العدم اليه والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية واستواء الطرفين بالنسبة الى كل منهما
على السوية على ان ... وقول العلما في الجواب ان علة العدم عدم العلة منع للمقدمة القائلة
بان العدم نفي محض فلا يكون اثرا وبيان العدم لا يكون اثرا لا من موجود اما الموجود فلان علم
المشروط معلل بعدم الشرط وعدم المسبب بعدم السبب فقوله وفيه ... اشارة الى ان الانتقال
من ان العلية والمعلولية من الصفات الوجودية فلا يوصف بها العدم وانت تعرف ان فيه
فلا نعيده مرة اخرى قال الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر الى اخره اقول الدليل على ان
الممكن حال البقاء مفتقر الى المؤثر هو ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان لما مر والامكان من
لوازم ماهية الممكن والمحال ان يصير الموصوف بالامكان في الجملة واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
وهو محال واذا كان كذلك لزم بالضرورة تحقق علة الحاجة الى المؤثر حال البقا فيلزم
الحاجة اليه لان الحاجة معلول للعلة ولا يقال انه حال البقا صار اولى بالوجود
الى اخره اقول توجيه هذا الكلام ان يقال لما علمتم بان الامكان اذا كان من لوازم ماهية الممكن

المؤثر

لزم احتياج الباقي الى المؤثر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الباقي حال البقاء اولى بالوجود وهو ممنوع
فان عندنا الممكن حال البقاء اولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر والحاصل
انهم يدعون كون الامكان علة محوجة للحاجة الى المؤثر قلنا لا نقول هذه الاولوية المستغنية
عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث وجب ان يستغني عن المؤثر حال الحدوث الى اخره اقول
هذا الجواب في الظاهر كالكلام على المستند لكنا نوجهه ونقول تلك الاولوية اما ان تكون
مانعة من الحاجة الى المؤثر او لم تكن فان كان الاول يلزم احتياج الباقي الى المؤثر حال البقاء
الا اذا لم يكن مانعة فلما ذكرنا من الدليل السالم عن ما يعينه تلك الاولوية واما اذا كانت مانعة
فلان تلك الاولوية المانعة من الحاجة الى المؤثر اما ان تكون حاصلة حال الحدوث او لم تكن والاول
باطل والا لزم استغناء الممكن عن المؤثر حال الحدوث عملا بالمانع من البقاء واذا لم يكن حاصلة
حالة الحدوث فهي امر حصل حال البقاء ولولاه لما حصل الاستغناء الموجب لاستمرار الباقي فالباقي
حال بقائه في استمراره محتاج الى مؤثر وعلة توجب استمراره وبقاءه ولا معنى لاحتياج الباقي
الى المؤثر الا ذلك قال احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون الى اخره
اقول تقرير هذا السوال ان يقال لو افتقر الباقي حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له
فيه تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان التاثير يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل منه
اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك او امرا جديدا والاول محال لامتناع
تحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون تاثير المؤثر في امر جديد لا في الباقي وقد فرضنا
انه اثر في الباقي هذا خلف واما الثاني وهو ان لا يكون له فيه تاثير فهو ايضا باطل لانه حينئذ
لا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر وقد فرضناه مفتقرا اليه هذا خلف قال الجواب لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد
بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر

اولا نوجهه هو الجواب ان يقال لا نسلم انحصار الاثر فيما ذكرتم فانه لا يلزم من عدم كون الاثر الوجود
الذي كان حاصلا ان يكون امرا جديدا لجواز ان يكون بقاء الموجود الحاصل فان المعني باحتياج الباقي
الى المؤثر هو ان يبقى الاثر ببقاء المؤثر لا انه يحصل هناك امر جديد ولقائل ان يعود ويقول بقاء الاثر
اما ان يكون امرا حاصلا اولا او لم يكن والاول يوجب تحصيل الحاصل والثاني يقتضي ان يكون التاثير
في امر جديد لا في الباقي والاولى في الجواب ان يختار ان التاثير في امر جديد وهو بقاء الاثر واستمراره
في الزمان الثاني ولا معنى لتاثير المؤثر في الباقي سوى ذلك قال تقسيم الموجود ان على رأي المتكلمين
الى اخره اقول اعلم ان المتكلمين قسموا الموجود الى القديم والمحدث بان قالوا الموجود
اما ان لا يكون لوجوده اول او يكون لوجوده اول والاول هو الموجود القديم والثاني هو الموجود
المحدث فالموجود القديم هو الذي لا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والموجود
المحدث هو الذي لوجوده اول وهو كل ما عداه من الموجودات وفي هذا الكلام نظر لان قوله
وهو الله سبحانه وتعالى يقتضي انحصار القديم الموجود في الله تعالى وهو غير صحيح على
مذهب المتكلمين فلان صفات الله قديمة وهي غير الله تعالى واما على مذهب الحكما فلما انه يلزم
بعدو ايضا فقولهم في تعريف الموجود المحدث وهو كل ما عداه من الموجودات لا يستقيم لان
صفات الله تعالى موجودة وهي غير الله مع انها ليست محدثة لامتناع ان يكون الباري عز
اسمه محلا للحوادث قال واما الفلاسفة فمفهوم قولنا ان الله تعالى موجود في الازل الى ان
يكون عديما او موجودا الى اخره اقول اعلم ان هذا الكلام اشارة من الامام الى شبهة من
الفلاسفة في قدم العالم والغرض من ذكرها في هذا الموضع ابطال قولهم حيث ادعوا
انحصار الموجود القديم في الله تعالى وذلك لانهم يسوون قدم الزمان ويلزم من قدمه قدم
الحركة لاستحالة وجود العارض بدون المعروض ويلزم من قدمها قدم الجسم لاستحالة وجود الحركة

يوجد وجود الجسم وهذه الامور غير لله سوى ذلك فبطل انحصار الوجود القديم في البارئ تعالى
الا ان الزمان قديم ثم لانه صح عن النبي عليه السلام انه قال كان الله موجودا ولم يكن معه شيء وصدقه
يقتضي صدق قولنا كان الله تعالى موجودا في الازل او اشار هذا مقول مفهوم هذا القول الذي
اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول باطل والا لكان نقيضه وهو قولنا ما كان الله موجودا في
الازل وجوديا لا يجوز كون هذا النقيض وجوديا لكن ذلك محال لان العدم يصدق عليه انه ما كان
موجودا في الازل فيلزم اتصاف العدم بالصفة الوجودية وهو محال بالضرورة فاذن مفهوم
قولنا كان الله تعالى موجودا في الازل امر وجودي وحينئذ فلا يخلو اما ان يكون نفس ذات الله تعالى
او عبارة عن امر اخر غيره والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الان والا لكان هو الان ولو كان كذلك
لكان كل ما حصل في الان وجد في الازل وبالعكس وهو محال لان الحاصل في الازل غير مسبوق بالغير
والحاصل في الان مسبوق بالغير فلو كان الحاصل في احدهما عين الحاصل في الاخر لزم كون الشيء الواحد وذلك
بعينه مسبوقا بالغير وغير مسبوق به وانه خلف محال فتعين الامر الثاني وهو ان
المفهوم عبارة عن امر اخر مغاير لذات الله تعالى ثم ان ذلك الامر المغاير هو الذي يلحقه لذاته
معنى كان ويكون وذلك هو الزمان فالزمان موجود في الازل تقرر وجوده في الازل معنى اخر غير الله
تعالى فبطل قولكم لا موجود في الازل الا الله وعلى هذا وجب حمل كلام صاحب الشرع على المراد
انه تعالى كان في الازل ويكون في الابد لذاته وغير محتاج في وجوده اليه فالموجود المطلق
بالحقيقة هو الله تعالى وما عداه لما كان العدم له من ذاته لولا وجوده كان اطلاق الموجود
عليه بطريق المجاز فالحاصل ان المتكلمين معنى قولنا كان الله تعالى قديما هو انا لو قدرنا ازمنة
لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها باسرها الى اخره اقول قال الشارح في
تفسير هذا السؤال نقول لم لا يجوز ان يكون المفهوم من قولنا كان الله تعالى موجودا
في الازل

الان مع

امر عدميا قوله لو كان كذلك لكان نقيضه وجوديا وانه محال لصدقه على العدم قلنا قد مر ضعف
هذا الكلام وانه منقوض بالامتناع فان نقيضه اللاامتناع مع ان كلا منهما عدمي ثم بعد
التجاوز عن هذا على الذي يدل على ان هذا المفهوم عدمي هو انه لو كان وجوديا يلزم قيام الموجود
بالمعدوم اذ يصدق على الامس انه كان موجودا على عدم الحادث اليومي انه كان محققا في
الازل سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون عبارة عن ذات الله تعالى قوله لان ذاته موجود في الان
وكونه في الازل غير موجود في الان قلنا لا نسلم صدق المقدمة الاولى فان صدقها يقتضي كون
البارئ زمانيا وانه محال بل معنى قولنا ان الله تعالى موجود في الازل هو انه حتى يصدق على هذا
الان او على غيره من الازمنة والانات انها موجودة صدق ايضا على ذاته تعالى انها موجودة و صدقها
نعم هذا المعنى ممنوع سلمنا. ولكن لم لا يجوز ان يكون عبارة عن صفة قائمة بذات الله تعالى
وهو القدم والبقاء على ما ذهب اليه بعض اصحابنا سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من قولنا كان
الله تعالى موجودا في الازل هو انه قديم ومعنى قولنا انه قديم هو انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان
الله تعالى موجودا معها باسرها لا انه موجود فيها لانه منزه عن ان يكون زمانيا او مكانيا
وعلى هذا التقدير لا يحصل مطلوبكم وهذا المنع الاخير هو توجيه لما ذكره الامام ثم ان الامام اكد هذا
المنع بقوله ومما يقرر ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث لكان في ذلك الزمان اما ان يكون
قديما او حادثا وتقريره ان يقال كون الشيء قديما ليس معناه انه وجد في زمان لان الزمان لا بد منه
في كونه قديما وكذلك كون الشيء حادثا لا يشترط فيه الزمان والدليل عليه هو ان الزمان لو كان معتبرا في ماهية
القدم والحدوث فذلك الزمان المعتبر اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه لا يشترط في قدمه
ان يكون له زمان اخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان وان جاز
تعقل القدم في موضع من غير اعتبار الزمان فليعقل مثله في حق الله تعالى وفي سائر الامور القديمة وقد

تعرضنا لضمه الى الزمان في الخلف وكان حادثا لاستراطه كونه حادثا زمان الخلف استحال ان يكون للزمان
زمان الخلف اذ الخلق ليصور حدوث حادث من غير اعتبار زمان فلنتصور مثله في حدوث العالم وفي جميع الامور
الحادثه وقد عرضنا انضمامه الى الزمان في الخلف قال في خواص العدم والمحدث مسئله اتفق المتكلمون
على ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفه على انه غير ممتنع اقول المتكلمون اتفقوا
المتكلمون على ان القديم لا يحتاج الى الفاعل والموثر لما تحقق في البرهان الذي ذكرناه ان الباعث للاحتياج
الى الموثر وهو الحدوث فقط واما الحكما فانهم اتفقوا كلهم على جواز ذلك لانهم اثبتوا قدم العالم وزعموا انه
مجعول الله تعالى لحق الخلاف فيه راجع الى ان الحدوث هل يعتبر في كون الشي اثرا ام لا فعند المتكلمين الحدوث
معتبر في ذلك وعند الحكما غير معتبر والامام رحمه الله قال الخلاف في هذا المقام لفظي وذلك لان
المتكلمين لما اعتقدوا ان الباري لا يفعل على سبيل الايجاب بالذات بل افعاله واقعه منه بالقدره
والاختيار قطعوا بان القديم يمتنع استناده الى الفاعل لان الفاعل بالاختيار انما يفعل بالقصد
والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضروره حتى ان المتكلمين لو زعموا انه موجب بالذات لم يمتنعوا من استناد
القديم الممكن اليه ولذلك زعم مثبتوا الحال منا ان عالميه الله تعالى معلله بعلمه مع ان علمه وعالميته
قديمان وكذلك زعم ابو هاشم من المعتزله ان العالميه والقادريه والحييه والموجوديه معلله بحاله
خامسه مع ان الاحوال الاربعه والحاله الخامسه قديمه معا وان كانوا لا يجوزون اطلاق لفظ
القديم على هذه الامور لكنهم يقولون بقدمها في المعنى والحقيقه فتبين ان استناد القديم الى الموثر الموجب بالذات
مما لا ينكره المتكلمون اصلا واما الحكما لما اعتقدوا ان الباري موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
لا جرم اعتقدوا جواز استناد القديم الى الفاعل حتى انهم لو اعتقدوا انه يفعل بالاختيار لم يجوزوا
استناد القديم اليه فاذن اتفق الكل على جواز استناد القديم الى الموجب بالذات وامتناع استناده الى
الفاعل بالاختيار فلا خلاف بينهم في المعنى والحقيقه وانما الخلاف في اللفظ فقط فمنع الخلاف وقع في

انه تعالى موجب بالذات او فاعل بالاختيار فاصل هذه المسئله يرجع الى هذه المسئله العظيمه التي عليها
مدار الكتب والمسائل الالهيه قال اهل السنه اثبتوا القدما الخمسه وهي ذات الله وصفاته والمعتزله
في الغول في انكاره لكنهم قالوا به في المعنى الى اخره اقول الناس اختلفوا في صفات الله تعالى والجمهور
من الفلاسفه نفوها عنه واثبتوا ذاتا واحدة بريه عن الصفات الحقيقيه واما المعتزله فهم وافقوا
الفلاسفه في ذلك فقالوا امتنع ثبوت قديم اخر سوى ذات الله تعالى واما اصحابنا فقد اتفقوا على ان
لله تعالى صفات موجوده قديمه قائمه بذاته فاثبتوا قدما مع الله وقال الامام والمعتزله وان بالغوا في انكار
قدم سوى الله تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم يثبتون الاحوال الاربعه المعلله بالحاله الخامسه
وزعموا ان تلك الاحوال الخمسه ثابته في الازل مع الله تعالى فجعلوا هذا الثابت في الازل امورا كثيره وذلك معنى
القديم الذي لا كلام لقائل ان يقول هذا القول يشمل الاحوال من المعتزله كابي هاشم واما من انكر الحال فلا نقول بذلك
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان القديم لا معنى له الا ذلك بل القديم عباره عن الموجود الذي لا اول له وهذه الاحوال
ليست موجوده في الخارج فلا يكون قديمه فان قيل الموجود في الخارج ما له تحقق وثبوت فيه وهذه الاحوال
كذلك قلت لا نسلم ذلك فانه عين محل النزاع اللهم الا ان يقال لا نعني بالموجود الا ذلك وحينئذ نسلم ان
مع الله تعالى بهذا التفسير القدما الخمسه ممنوع واما القول بقدم سوى ذات الله تعالى وصفاته
فقد اتفق المسلمون على الكتاب اقول اتفق المسلمون على نفي قديم ليس هو ذات الله وصفاته وهو لو لم
يدل ذلك على الدليل السمعي ان دليل التمانع المذكور في القران يدل على نفي الصانع وان الاعلى نفي قديم
ليس بحي فلا يدل عليه وعند هذا اختلف المتكلمون في طريق نفيه فبعضهم نفوه بالدليل العقلي
بان قالوا لو وجد قديم غير الله تعالى وصفاته فلا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا والاول باطل
لما ذكرناه من نفي موجودين واجبي الوجود والثاني ايضا لانه لو كان كذلك لكان محتاجا الى الموثر
وكل محتاج الى الموثر لا بد ان يكون حادثا لان التاثير فيه المحال وجوده او حال عدمه فان كان الاول

نعم ان يوثر فيه حال حدوثه او حال حدوثه وهذا القسم المخير بحال امتناع ايجاد الموجود فنعين الاول

او الثاني واما ما كان يلزم ان يكون حادثا لانه لو كان ممكنا لكان مقدورا لله تعالى لان الموجب لتعلق

قدرته بغيره كونه ممكنا وهو محقق فيه واذا كان مقدورا يلزم ان يكون حادثا لما تقرر في بداية

العقول ان كل ما وجوده بالقدرة والاختيار لابد ان يكون حادثا وبعضهم قد حاول في هذا الدليل وقالوا

لم لا يجوز ان يكون في اجبال الرابية وما ذكرتموه في نفيه بناء على كون الوجود وصفا ثبوتيا وهو ممنوع و

تسليمه فلم لا يجوز ان يكون اثر الله تعالى اذا كل واحد منهما ومثال كل واحد منهما عن الاخر بتمام

حقيقته ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون ممكنا وما ذكرتم من الدلالة على نفيه فضعيف

ان التاثير حال الوجود بمعنى ايجاد الموجود ولم لا يجوز ان يكون تاثيره في ابقائه واستمراره

انه علة تعلق قدرة الله بالعين انما هو الامكان بل عندنا علة ذلك التعلق الحدوث وبعد تسليم

مقدماته فهو منقوض بصفات الله تعالى والاحوال القائمة به كالعالمية والقادرية وغيرها

قالوا اذ اظهر ضعف هذا الدليل ما لا يخفى الطن توقف نفيه السمع واحتج عليه بالكتاب

والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى خالق كل شيء فلو شيء قديم لكان الباري خالقا له ولو كان خالقا له

لكان حادثا ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو كان خالقا لكان حادثا وانما يلزم ذلك لو لم يكن في القسمة

له على سبيل الايجاب الذي لا سبق فيه الاثر ولو كان استدلوا بقوله تعالى وهو على كل شيء قدير فانه

كونه قادرا على جميع الاشياء فلو شيء قديم غير الله تعالى لكان مقدورا لله تعالى فيكون حادثا

وللقائل ان يقول مخصوص عند ذات الله تعالى وصفاته وانما المخصص المشترك لا ان تنصرف الا الى

كان محالا او لا يشترك بالمخالفة نفيا للتنقض اما السنة فما روي عنه عليه السلام انه قال العمران بن

حصين حين سأله عن مبدأ هذا الامر فقال عليه السلام كان الله تعالى ولم يكن معه شيء ولقائل ان

يقول هذا خبر واحد فلا يفيد اليقين واما الاجماع فان المسلمين اجمعوا قاطبة على نفي قديم قائم بنفسه

مع الله

واجمعوا على تكفير من اثبته والاجماع حجة قاطعة وكيف لا فانه ثبت بالنصوص والظواهر الواردة في

الكتاب نحو قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة

وغير ذلك قال واما الحكماء فانهم يثبتون اشياء خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس

اما الباري فلا شك انه حي فاعل لهذا العالم المحسوس واما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لانها

جوهر هذه الابدان البشرية والاجسام الفلكية هو النفس اذ اعلقت بها تعلق التدبير والتصرف

جعلتها حية واليه اشار الامام بقوله وعنوا بالنفس ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية

والسماوية وايضا سبب حدوث هذا العالم في الوقت الذي حدث فيها انما هو التفات النفس الى الهيولى

وهذا المذهب يحكى عن افلاطون فانه كان يقول بقدم النفوس البشرية القديم الثالث فهو الهيولى

وهو منفعلة لانها تقبل الصور من واهب الصور وتصير محلا لها ولا معنى لانفعالها سوى ذلك

وهذا ايضا مذهب افلاطون وارسطو الا انه لا فرق بين قول افلاطون بتشبيه خالية عن الصورة الا ان ارسطو

يمنع من ذلك ويقول انها لا تخلو عن الصورة واثنان اخران لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان

وهما الدهر والفضا اما الدهر فالمراد به الزمان واما الفضا فالمراد به الخلا الذي هو

فقد استدلوا عليه بانه لا بد من انتهاء الممكنات الى مؤثر واجب لذاته وذلك الواجب لا يجوز ان يكون

حادثا والا لافتقر الى محدث والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال واما النفس فقد استدلوا

على قدمها بانها لو كانت حادثة لكان لها مادة لما سنبين ان كل حادث فهو مسبوق بمادة لابد ان يكون

مسبوقا بمادة وهذا لكن كون النفس مادة محال لما سنبين انها مجردة فلا تكون حادثة وستبين كونها

مادة فحادثتها لا تكون حادثة والا لكان لها مادة اخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الاولى

ولزم التسلسل وهو محال فاذن لابد من انتهائها الى ما لا يكون لها مادة ولا نعني بالنفس الا ذلك واما

الهيولى فقد احتجوا على قدمها بانها لو كانت حادثة لكان لها هيولى اخرى والكلام فيها كما في الاول

[illegible]

ولزم التسلسل وهو محال واما الزمان فقد احتجوا على قدمه بانه لو كان حادثا لصح عليه العدم وكل ما
كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض عدم الزمان محال لانه لو عدم لكان عدمه
قبل وجوده قبلية بالزمان فيلزم ان يكون للزمان زمان فالزمان موجود حال ما فرض معدوما وانه محال
وكما انه لا اول له فكذلك لا اخر له لانه لو عدم بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيلزم
المحال المذكور وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب لذاته فالزمان واجب لذاته واما الخلا فقد احتجوا
على قدمه بان قالوا انه واجب لذاته لانه يلزم من فرض عدمه المحال وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته
اما المقدمة الاولى فلان الفضا لو ارتفع لما تعينت الجهات فيتميز اعني لا يتميز جهة الفوق عن
جهة السفل ولا جهة اليمين عن جهة اليسار وذلك محال بالضرورة واما المقدمة الثانية
فظاهرة واعلم ان الكلام في هذه المسائل سياتي فيما بعد فلا نشتغل الان لضعف هذه الوجوه
والادلة لئلا نشتغل قال مسئلة زعم عبد الله بن سعيد منا ان القدم صفة وزعمت الكرامية
ان الحدوث صفة لا اخر اقول ها هنا مسئلتان الاولى ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا
والشيخ ابو الحسن الاشعري اولا الى ان القدم صفة زائدة على ذات القديم فيكون قدم الله تعالى
صفة زائدة على ذاته واما صفات الله تعالى فقد قال عبد الله بن سعيد انها لا توصف بالعدم ولا بالحدوث
قال لانا لو وصفناها بالقدم لزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال والشيخ ابو الحسن الاشعري رجع
عن هذا المذهب ثانيا وزعم ان المرجع بالقدم الى البقا وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
المرجع به الى المعنى الذي لاجله كان الله تعالى منزها عن المكان والجهة واحتج على نفاة
الاحوال عليه وقبل تقرير حجتهم نقول القدم يطلق على الشي الذي يكون ما مضى من زمان وجوده
اكثر مما مضى من زمان وجود شي اخر ويطلق ايضا على الشي الذي لا اول لزمان وجوده والزمان
بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان ويطلق ايضا على الشي الذي ليس لوجوده مبدا لانه
وجب

اذا عرفت هذا فنقول استدل عبد الله بن سعيد على ان القدم صفة زائدة بوجوه الطريق الاول ان عبارة
عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت فالقدم صفة ثبوتية والمقدمة الاولى ممنوعة لان
نقيضه اللاقدم وهو عدمي لصدقه على المعدوم فالقدم ثبوتي الثاني الحدوث نقيض القدم
عدمي لان مفهومه ليس الا وجودا بعد عدم وذلك الوجود في زمان مضى اما لم يكن الحدوث وجوديا كان القدم
وجوديا وضعف هذين الوجهين لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر من المباحث ولهم [illegible] مام على ابطال
هذا المذهب بان قال لو كان القدم صفة وجودية فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول محال والا لزم
ان يكون الله تعالى ليس بقديم او محلا للحوادث والثاني ايضا محال والا لكان له قدم اخر والكلام
فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل اجاب عبد الله بن سعيد عن هذا وقال انا نسلم الحصر بل
ها هنا قسم اخر وهو ان لا يكون قديمة ولا حادثة وكيف لا فان صفات الله تعالى ليست بقديمة ولا حادثة
وهذا الجواب في غاية السقوط لان كل موجود اما ان يكون له اول او لا يكون له اول والاول الحادث والثاني
القديم نعم له ان يختار انه قديم قوله يجب ان يكون له قدم اخر قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون قدمه عين
ذاته كالوجود فانه موجود لا بوجود زائد بل بنفسه وكذا السواد فانه يكون سوادا لا بسواد اخر بل من
زائد بل لذاته وكذا القول في البياض وغيره من الحقائق قال عبد الله بن سعيد ما ذكرتموه من الالزامات
في المقامات انما يتوجه لو كان صفة زائدة على ذاته تبارك وتعالى فلا يتوجه عنه الا بالمنع من
كون البقا صفة زائدة البحث الثاني زعمت الكرامية وبعض الحكما ان الحدوث صفة زائدة
على ذات الحادث خلافا لجمهور العقلا حجة الاولين ان الحادث مسبوق وجوده بالعدم
صفة من صفات الحادث وليست هي عدمية لانا ندرك بالضرورة التفرقة بينها وبين نفس
العدم فهي اذن ثبوتية الثاني نقيضه اللاحدوث المحمول على العدم عدمي فيكون الحدوث
وجوديا وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانه لا يلزم من امتيازها عن نفس العدم كونها وجودية
لجواز الامتياز في العدميات

واما الثالث فقد عرفته عن قريب واما الجمهور فقد احتجوا بوجوه الاول ان الحدوث لو كان صفة وجودية
فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول باطل والا لكان لها حدوث آخر ويتسلسل والثاني ايضا محال والا
لكان الحادث قبل حدوثه لا بمعنى بالعدم الا انه صفة القديم الذي هو الحوادث لما هو عرض فلو كان
الحدوث ثبوتيا لزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال الثالث ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء
والسبق والاضافات بالعدم وهو من النسب والاضافات ولا وجود لها في الخارج والوجهان الاولان قد عرفت ضعفهما
في البحث الاول واما الثالث فلا نسلم كون الاضافات امورا عدمية في الخارج وان زعمت الفلاسفة
لكل ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة الى آخره اقول ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادث حدوثا
زمانيا اعني حصول الشيء في الزمان بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق فهو مسبوق بمادة وهي الهيولى
ومدة وهي الزمان اما تقدم الهيولى عليه فلان كل محدث فهو مسبوق بالامكان اعني امكان وجوده
سابق على وجوده لان الامكان لو لم يكن سابقا عليه لكان قبل وجوده اما الامكان لا ولما بالذات
او ممتنعا بالذات والاول محال اما اولا فلانه حينئذ يلزم ان يكون موجودا قبل وجوده واما ثانيا فلانه
يلزم انقلاب الشيء من الوجوب الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال والثاني ايضا محال لهذا بعينه
والامكان صفة وجودية لانه لو كان عدميا لم يكن الشيء ممكنا في نفسه لانه لا فرق بين قولنا امكانه
عدمي وبين قولنا لا امكان له وليس هذا الامكان عبارة عن صحة اقتدار القادر على المحدث لان القدرة
انما تصح منه الايجاد بفعل ولم يصح منه الايجاد بفعل لان الاول ممكن في نفسه والثاني محال فاذن صحة
اقتدار القادر على الفعل موقوف على كون الشيء ممكنا في نفسه فلو كان الامكان نفس هذه الصحة
لزم ان يكون الشيء موقوفا على نفسه وانه محال فعلم انه الامكان سابق على المحدث وهو صفة
وجودية ومغايرة لصحة اقتدار الفاعل فلا بد له من محل يقوم به وذلك المحل هو الذي نعني
بالمادة والهيولى ثم كل محدث فهو مسبوق بالهيولى ولا يجوز ان يكون الهيولى حادثة

والا لكانت مسبوقة بهيولى اخرى ولزم اما الدور واما التسلسل المحالان قوله والجواب عنها
ما مر في مسألة المعدوم شيء اشارة الى ما ذكر جوابا عن الحجة الثانية للقائلين بان المعدوم شيء وطريق
ايراده هاهنا ان نقول لا نسلم ان الامكان وصف وجودي قوله والا لم يبق فرق بين قولنا امكانه
عدمي وامكانه لا قلنا لا نسلم فان الفرق بينهما ظاهر لان القول الاول يدل على ان امكان
الممكن مفهوم عدمي ليس له تحقق في الخارج والثاني يدل على نفي الممكن عن الخارج ومن السلب
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان محل الامكان يجب ان يكون امرا ثبوتيا وذلك لان المحكوم عليه بالامكان حاله
العدم ليس هو الذات الثابتة لامتناع النفي على الذوات فهو اما الوجود واما الماهية به
وكل واحد منها ليس ثابتا حال العدم فالمحكوم عليه بالامكان لا يجب ان يكون ثابتا واما تقدم المدة وهي
الزمان على كل محدث فلان كل محدث فعدمه قبل وجوده فهذه القبلية اما ان يكون نفس المعروض له القبلية
او نفس عدمه او معنى يلحقهما مغايرا لهما والاول محال لان معروضها اما ماهيته او وجوده او مجموعهما
والكل محال اما الاول والثالث فلان الاشياء المشتركة في القبلية قد يكون مختلفة بالماهية فانها قد
تعرض للانسان والفرس والحركة فلو كانت القبلية نفس تلك الماهية او المجموع الحاصل منها
ومن الوجود لزم كون الشيء مخالفا لنفسه في الماهية وانه محال ولقائل ان يقول انما يلزم ذلك ان لو
لم تكن القبليات العارضة للحقائق المختلفة مختلفة بالماهية وهو ممنوع واما الثاني فلان
القبلية لو كانت نفس وجوده لما عرضت للعدم ولا البعدية والمعية للوجود لامتناع ان
يكون احد المتقابلين عارضا للآخر والثاني محال لان القبلية كما تعرض للعدم تعرض للوجود
ايضا والثالث وهو ان يكون القبلية نفس عدمه فهو ايضا باطل لما ان هذا الدليل بعينه
لان القبلية لو كانت نفس عدمه لكانت البعدية ايضا كذلك لكن العدم قبل كالعدم بعد
في القبل يعقل هذه الشرطية ممنوعة اللهم الا اذا تمسك بالحجاج لكان من قال الخ

القبلية عدمية انما هو لكونها من الامور النسبية والبعدية ايضا كذلك فتكون عدمية فادخل
القبلية مغايرة لهذه الامور وكذا الكلام في البعدية والمعية وهي امور وجودية لان نقائضها وهي
اللاقبلية واللابعدية واللامعية امور عدمية لصدقها على الممتنعات وبعض المعدومات الممكنة
والصادق على العدم عدمي لامتناع تلبس الموجود بالمعدوم وليست من الامور المستقلة بانفسها
لانها امور نسبية فلا بد لها من محل تقوم به ويكون معروضا لها بالذات وليس ذلك الا هو الشيء الذي يقال
له انه قبل بل الزمان لانا اذا قلنا هذه الحركة حصلت قبل تلك الحركة معناه ان هذه الحركة حصلت في
زمان متقدم على حصول تلك الحركة فالتقدم بالذات انما عرض للزمان وللحركة بالتبع والعرض فاذن
القبلية والبعدية والمعية عرضت للزمان بالذات ولغيره بالعرض والتبع والزمان انما يوجد على
سبيل التقضي والتجدد وقبل كل قبل قبل الى غير النهاية ولو كان الزمان مسبوقا بالعدم فيكون حادثا
ولو كان حادثا لكان مسبوقا بزمان آخر فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر وانه محال فيبطل بدليل التسلسل
ان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وان المادة والزمان قديمان قال والجواب ان تقدم عدم
الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لما ذكره اقول تقرير هذا الجواب ان يقال ما ذكرتم
من الدليل وان دل على ان كل حادث مسبوق بان لا يكون عدمه واقعا قبل وجوده بزمان ولكن
معناه ما ينفي كذلك هو انه لو وجب ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده بالزمان لكان تقدم عدم
اليوم على وجوده بالزمان ضرورة تقدم عدمه على وجوده وكذا تقدم عدم كل جزء من اجزاء الزمان على
وجوده فيلزم ان يكون للزمان زمان والكلام فيه كما في الاول فيتادى الى وجود ازمنة لا نهاية لها
يحيط كل واحد منها بالآخر وهو محال ولقائل ان يقول الشرطية ممنوعة وانما يصدق لو كان معنى
تقدم عدم اليوم على وجوده هو معنى تقدم عدم الحادث على وجوده وليس كذلك فان المعنى بالتقدم
الاول هو ان الزمان المتأخر وهو اليوم مثلا لم يوجد مع الباري عز اسمه في الزمان المتقدم عليه والمباين
على هذا التفسير

وجوده على وجود زمان آخر قبله وعلى هذا يكون قبل كل زمان زمان آخر والتسلسل على هذا الوجه غير
باطل عندنا بل هو عين ما نذهب اليه واما قوله ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان
فيلزم ان يكون الله زمانيا اشارة الى دليل آخر على ابطال هذه المقدمة وتقريره ان يقال لو كان تقدم
الشيء على الشيء يستلزم ان يكون المتقدم واقعا في زمان لم يوجد فيه المتأخر لكان الباري تعالى زمانيا
ضرورة تقدمه على اليوم وعلى جميع اجزاء الزمان وهو محال ولقائل ان يقول لم قلتم بان تقدم الباري
على الزمان المعين ليس في الزمان بل هو ايضا بالزمان عندنا لان الزمان المعين لما لم يكن موجودا مع الباري
تعالى في الازمنة المتقدمة لاجرم كان الباري تعالى متقدما عليه لم قلتم بانه ليس كذلك واعلم وقت
هذا واعلم ان الاولى ان يجعل ما ذكره الامام من الوجهين في الجواب مستندا للمنع بان يقال بعد
تسليم ان القبلية والمعية والبعدية امور وجودية غير مستقلة بانفسها بل لا بد لها من
محل تقوم به ويكون معروضا لها بالذات ولكنا لا نسلم ان ذلك المحل هو الزمان وقوله لانا اذا قلنا
هذه الحركة حصلت قبل تلك الحركة معناه ان هذه الحركة حصلت في زمان متقدم على حصول تلك
الحركة قلنا لا نسلم وما الدليل عليه فان معنى تقدم الشيء على الشيء لو كان ما ذكرتم لزم ان يكون الباري
تعالى زمانيا وان يكون للزمان زمان ضرورة تقدم الباري تعالى على اليوم وعلى كل جزء من اجزاء
الزمان وتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لما لا ان ذلك باطل لما ذكرتم قال التقسيم
الممكنات على راي الحكماء الى آخره اقول الامام رحمه الله اشار في هذا الفصل المختص الى الكتب
مباحث الحكمية ونحن نشرحها ان شاء الله تعالى فنقول ذهب الحكماء الى ان الجسم مركب من
الهيولى والصورة وقالوا ان الصورة حالة في الهيولى ومع حلولها فيها مقومة لوجود
الهيولى والمقوم يطلق على جزء الماهية كالحيوان بالنسبة الى الانسان وعلى
ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فالهيولى لما احتاجت في وجودها الى الصورة كانت
الصورة مقومة

لوجودها لماهيتها واحتوى على ذلك بان بين الهيولى والصورة ملازمة اى لا يستقل احديهما عن الاخرى
وذلك يقتضي احتياج احديهما الى الاخرى والمحال انما كان احتياجهما عن الاخرى فلا يكون اللزوم بينهما
ثابتا هذا خلف وحسنه انه اما ان يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى وهو محال لافضائه
الى الدور او يكون الصورة محتاجة الى الهيولى فقط وهو ايضا محال لان الهيولى قابلة لها
فلو كانت محتاجة اليها ايضا كان الشئ الواحد بعينه قابلا وفاعلا معا وهو محال او يكون
الهيولى محتاجة الى الصورة وهو المطلوب من الحكما سألوا انفسهم وقالوا الصورة حالة في
الهيولى والحال في الشئ مفتقر الى ذلك الشئ فالصورة مفتقرة الى الهيولى فلو كانت مفتقرة
لوجودها لزم الدور وانه محال فاشار الامام الى جوابه بقوله الحال قد يكون سببا لوجود
المحل الى اخره وتقريره ان يقال لا نسلم ان الحال في الشئ مفتقر اليه لجواز ان الحال يقتضي وجود
المحل ثم بعد ذلك يصير ايضا علة لحلول نفسه في ذلك المحل لكن يكون مضادا وهذا الحلول مشروطا
بامضائه وجود المحل فكذلك ها هنا تصير الصورة علة لوجود الهيولى ثم بعد ذلك تصير ايضا
علة لحلولها في الهيولى لكن يكون الاقتضاء الثاني مشروطا بالاقتضاء الاول وليس في ذلك دور
اصلا او نقول يجوز ان يكون الاثر وهو الهيولى في هذه الصورة علة لصورة مؤثرة وهو
الصورة ها هنا حالة فيها ولا دور في ذلك ايضا قال فالمحل المتقوم بنفسه المتقوم للحال
فيه يسمى بالموضوع الى اخره اقول لما ثبت ان الحال قد يصير مقوما لوجود محله انقسم المحل
بالضرورة الى قسمين الى محل لا يتقوم بالحال فيه والى محل يتقوم بالحال فيه فالمحل الذي
لا يتقوم بالحال فيه يسمى بالموضوع والحال فيه بالعرض والمحل الذي يتقوم بالحال فيه
يسمى بالهيولى والحال فيه بالصورة فالموضوع والهيولى كل واحد منهما اخص من المحل
فعدم الموضوع اذن اعم من عدم المحل لما عرفت ان عدم الخاص اعم من عدم العام فاذا نفينا
عن الشئ كونه في المحل

الموضوع لا يلزم ان لا يكون في المحل والصورة والعرض كل واحد منهما اخص من الحال فاذا عرفت
هذا فنقول الممكن اما ان يكون حالا في موضوع او لا يكون والاول هو العرض والثاني هو الجوهر الجوهر
اما ان يكون في محل او لا يكون والاول هو الصورة والثاني لا يكون في محل اما ان يكون محلا وهو الهيولى
او يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا من الهيولى والصورة
وحينئذ اما ان يكون متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس او لا يكون متعلقا
بها هذا التعلق وهو العقل قال اما العرض فاما ان يقتضي نسبة او قسمة او لا نسبة ولا قسمة
الى اخره اقول لما فرغ من اقسام الجوهر شرع في اقسام العرض فقال العرض اما ان يقتضي
نسبة اى اما ان يتوقف تصوره على تصور امر خارج عنه او لا يكون كذلك والاول هو الاعراض النسبية
وسيجي تفصيلها واما الثاني فاما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون والاول هو المقدار المتصل
والمنفصل والثاني هو الكيفيات كالالوان ونحوها اما الاعراض النسبية فسبعة اقسام
احدها الاين وهو عبارة عن حصول الشئ في المكان كقولنا في الدار وفي السوق وعند بعض
الحكما عبارة عن امر يصح للجسم ان ينتقل عن المكان واليه بالحركة وان يسكن فيه واما المكان
فقد اختلفوا فيه فقال ارسطو واتباعه انه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي وقال افلاطون واتباعه انه عبارة عن البعد المجرد عن المادة
وقال المتكلمون انه عبارة عن الشئ الذي يتمكن فيه المتمكن ولكل واحد حجج لم نتعرض لذكرها لبعد الموضع
فلعلنا نذكرها الى الموضع اللائق بها ثم الاين منه ما هو حقيقي ومنه ما هو غير حقيقي اما الحقيقي
فهو كون الشئ في مكانه الخاص به الذي لا يسع غيره ككون زيد في الموضع الذي شغله بالمماسة
مما يسعه حقيقة واما الغير الحقيقي فهو الذي لا يكون كذلك ككون زيد في الدار فان جميع البيت
لا يكون مشغولا به على وجه مماس ظاهره جميع جوانب البيت منه ما هو ابعد من ذلك ككون

في الدار وحينه اما هو ابعد من هذا كالكون في البلد وحينه اما هو ابعد من هذا كالكون في الاقليم او في المعمورة
من الارض او في الارض كلها او في العالم فان هذه اينات غير حقيقية ولهذا اذا سئل عنه انه اين هو
يصح ان يجاب عنه بكل واحد من هذه الاينات كما يقال هو في السوق في الدار الى غير ذلك من المذكورات
قال ومتى وهو حصول الشيء في الزمان او في طرفه اقول مقولة متى عبارة عن هيئة تعرض للشيء بسبب
نسبته الى الزمان وكونه فيه او في اطراف الزمان فان كثيرا من الاشياء لا يقع الا في طرف الزمان وهو
الآن وهو الذي نسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط وهو اعني مقولة متى اما حقيقي وهو
كون الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه بل يطابق وجوده كالكون للكسوف في ثلاث ساعات معينة
من الليل واما غير حقيقي وهو الذي لا يكون كذلك ككون الكسوف في يوم كذا او في شهر كذا او في سنة
كذا او في جمعة كذا الا ان الفرق بين المكان الحقيقي والزمان الحقيقي هو ان الزمان الحقيقي يجوز ان
يشترك فيه اشياء كثيرة يطابق وجود كل واحد منها واما المكان الحقيقي فيستحيل فيه ذلك
لامتناع حصول الجسمين في حالة واحدة في مكان واحد بعينه قال والمضاف وهو النسبة المتكررة اقول
الاضافة عبارة عن حالة تعرض للجوهر بسبب كون شيء آخر في مقابلته ولا يعقل وجودها الا
بالقياس الى ذلك الشيء كالابوة والبنوة والموازاة والمحاذاة فان حقيقة الابوة لا يعقل
الا بالقياس الى البنوة وكذلك البنوة لا يعقل الا بالقياس الى الابوة ولذلك سميت هذه النسبة
بالنسبة المتكررة اي لا يعقل كل واحد من المضافين الا بالقياس الى الآخر وكذلك الاب والابن
فان لكل واحد منهما ذاتا وماهية ليست مضافة من حيث تلك الماهية بل يلحقها الاضافة وبسبب
تلك الاضافة يقال لاحدهما اب وللآخر ابن فالمضاف الحقيقي هو الابوة والبنوة لا الاب والابن
وليست الاضافة معنى واحدا في المتضايفين بل لكل واحد منهما اضافة مخصوصة الى الآخر
مغايرة لاضافة الآخر اليه وهو في الابوة والبنوة ظاهر اذ كل اضافة مخالفة للاخرى

[illegible]

بالنوع والاضافة تعرض للمقولات كلها اما الجوهر كالاب والابن وللكم المتصل كالصغير والكبير
والمنفصل كالقليل والكثير وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف نفسه كالاقرب والابعد وللاين
كالاعلى والاسفل وللمتى كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى
والاعرى وللفعل كالاقطع والاصرم وللانفعال كالاشد تقطعا وتسخنا قال والملك وهو
كون الشيء محاطا بغيره الذي ينتقل بانتقاله اقول هذه المقولة كما يقال لها الملك يقال لها الجدة
ايضا قال الشيخ في الشفا اما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا اجد
الامور التي تجعل كالانواع لها انواعا لها ولا اعلم شيئا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا
لتلك الجزئيات ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك قلنا ما ذكره الحكماء فيها ثم ذكر في الفصل
انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتسلح والتنعل ولبس القميص
ثم قال فان كان لهذه عندها بها وينه عرفي كحال الانسان عند قميصه فهذا الكلام بعينه
والذي يخصه الامام وسائر العلماء من كتب الشيخ ان الملك هو كون الجسم بحيث يحيط بكله او بعضه
ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متقمصا او متعمما او متنعلا او متختما وهذه الحالة
انما تتم بشرطين احدهما المحاطية بكله او بعضه والثاني الانتقال بانتقال المحيط كما اذا
وضع الانسان قميصا على رأسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به او جلس في بيت فانه
احاط البيت به لكنه لا ينتقل بانتقاله لا يكون ملكا قال وان يفعل وهو التأثير اقول
هذه المقولة عبارة عن كون الشيء بحيث يؤثر في غيره اثرا غير قار الذات بل لا يزال يتجدد
كالمسخن ما دام يسخن والمبرد ما دام يبرد والقاطع ما دام يقطع قال وان ينفعل وهو
التأثر اقول هذه المقولة عبارة عن كون الشيء متأثرا عن غيره ما دام سائرا كالمتسخن والمتبرد
والمتقطع لا كالسخونة والبرودة فان السخونة عبارة عن الاثر الحاصل للمحل القار
الذات

[illegible]

ويعرض عن الحركة وكان من مقولة الكيف. اما الاين فهو عبارة عن الاستحالة والنمو والذبول
من حال الى حال وهو غير الحركة واسم ان يفعل وان ينفعل اولى بها من المقولتين من اسم الفعل
والانفعال لان الفعل والانفعال كما يقعان على التأثير والتأثر اللذين هما التحريك والحركة يقعان
ايضا على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة لان السخونة الحاصلة في المحل بعد تمام التسخين
قد يضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله وقد يضاف الى المحل فيقال هذا انفعاله واما ان يفعل وان
ينفعل فلا يقعان الا على التحريك والحركة قال والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة
اجزائه من النسبة بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة اقول الوضع عبارة عن هيئة تعرض
للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها في الموازاة
والمحاذاة والانحراف العرض والعمق بالقياس الى جهات العالم واجزاء المكان ان كان في
مكان كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع والانبطاح والتربيع والافتراش
فكون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض هذه النسبة هو مقولة الوضع وظاهر
كلام الشيخ والامام يدل على انه يعتبر فيه نسبة بعض الاجزاء الى البعض ونسبتها
الى الامور الخارجة عنها ولفظ الوضع كما يقال على ما ذكرناه قد يقال ايضا على ما يعرض
للكم المتصل وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض له اجزاء متصلة على الثبات ويشار الى كل
واحد منها اين هو من الاخر وهو قريب من الوضع الذي هو المقولة وعلى كل ما يكون في جهة
معينة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال لهذا الشيء انه ذو وضع سواء كان
له اجزاء بالقوة او بالفعل ام لم يكن فعلى هذا للنقطة وضع لانه يمكن ان يشار اليها اشارة
حسية قال واما العرض الذي يقتضي القسمة لذاته فهو الكم اقول لما ذكر الامام الاعراض
النسبية شرع في ذكر الاعراض التي تقتضي القسمة اذا عرفت هذا فنقول العرض الذي

يقتضي القسمة فهو الكم وقد ذكر في تعريفه امور ثلثة احدها انه العرض الذي يقبل المساواة
واللامساواة لذاته والثاني انه العرض الذي يقبل التجزي والانقسام والثالث انه العرض الذي يمكن
ان يعرض لاجزائه امر غيره ويصير هو معدودا ومقدرا به وهو اعني الكم اما ان يكون بحيث يمكن ان
يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بينها واما ان لا يكون كذلك والاول هو الكم المتصل والثاني
هو الكم المنفصل اما الكم المتصل فاما ان يكون لتلك الاجزاء وضع اي يوجد لاجزائه المفروضة فيه
اتصال وثبات بحيث يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من الاخر واما ان لا يكون بهذه الحالة والاول هو
المقدار والثاني هو الزمان فانه ليس لاجزائه المفروضة فيه اتصال وثبات فيه وضع لانها لا توجد معا بل
على سبيل الانقضاء والتجدد ولا يمكن ان يشار الى واحد منها اين هو من الاخر والمقدار اما ان يكون
امتدادا واحدا وهو الخط ويعرفونه بانه طول لا عرض له او يمكن ان يعرض فيه امتدادان متقاطعان على زوايا
قائمة وهو السطح ويعرفونه بانه طول وعرض فقط او يمكن ان يعرض فيه ثلثة امتدادات متقاطعة على
زوايا قوائم وهو الجسم التعليمي ويعرفونه بانه طول وعرض وعمق وانما سمي بهذا الاسم لان البحث في العلوم التعليمية
اعني العلوم الرياضية يقع عن الجسم بهذا المعنى ويسمى ثخنا ايضا لانه حشو ما بين السطوح واما الكم
المنفصل فهو العدد لا غير اذ ليس يمكن ان يعرض بين اجزائه المفروضة فيه حد واحد مشترك يلاقي عنده
ويحده فانه ليس بين الاربعة والثلثة حد مشترك بهذه الصفة كالنقطة المشتركة بين قسمي الخط والخط
المشترك بين قسمي السطح والسطح المشترك بين قسمي الجسم والان المشترك بين الماضي من الزمان والمستقبل
قال واما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف واقسامه اربعة احدها المحسوسات
بالحواس الخمسة الى اخره اقول لما ذكر الاعراض النسبية والمقتضية للقسمة شرع في ذكر العرض
الذي لا يقتضي شيئا منهما اعني النسبة والقسمة وقال العرض الذي ليس له ذلك هو الكيف وعرفه
الامام في الملخص بانه العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في
محله

الملخص

ايضا اوليا فالعرض كالجنس البعيد وبه يتميز عن الجوهر وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره يخرج
عنه جميع الاعراض النسبية التي عددناها وقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة يخرج عنه الكم
باقسامه الثلاثة والوحدة والنقطة وانما قيد بحصوله اللاقسمة بالاولى ليدخل فيه العلم
بالمعلومات التي لا تنقسم فان هذا العلم يقتضي اللاقسمة لكن لا لذاته بل بواسطة وحدة المعلوم
وانواع الكيف اربعة احدها الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس كالالوان والطعوم والروائح
والحرارة والبرودة وهي اعني الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سمي كيفيات انفعاليات اما لانفعال الحواس عنها او لانفعالات حصلت في موضوعاتها
بسبب حصولها فيها اما في اصل الخلقة كما في الامثلة المذكورة واما بعد الخلقة كما وجد ما الحق
وصفرة مزيج سوداوي في الكبد وان كانت غير راسخة مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل سمي انفعالات لانها
كانت في الحقيقة كيفيات لكثرة الانفعالات الحاصلة في موضوعاتها ولسرعة استحالتها سميت باسم سببها
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكات كالعلم والكتابة
في انتهائها وان كانت غير راسخة سمي حالا كغضب الحليم والكتابة في ابتدائها وثالثها التهيؤ
اي الاستعداد الشديد المخصوص باللاانفعال والدفع كالمصححية والصلابة ويسمى قوة والمخصوص
بالانفعال كالممراضية واللين ويسمى لا قوة طبيعية وهما طبيعيا ورابعها الكيفيات المختصة
بالكميات المختصة بالكميات المتصلة كالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء والمختصة
بالكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية والتركب والعدد الاول عدد لا يعده
الا الواحد كالاثنين والثلاثة والسبعة والعدد المركب عدد يعده غير الواحد كالاربعة والستة والثمانية
فان الاربعة يعدها الاثنان والستة يعدها الاثنان والثلاثة والثمانية يعدها الاثنان والاربعة
قال الامام في الملخص وحده ذكره في الحمل الكيفية اما ان يكون مختصة بها وهي التي
بالكميات كالتثليث والتربيع

والزوجية والفردية واما ان لا يكون مختصة بها وهي ان كانت محسوسة فهي الانفعاليات
وان لم يكن محسوسة فان كانت استعدادا نحو الكمال فهو القوة واللاقوة وان كانت كمالا فهو الحال
والملكة ثم قال واعلم انا لما فسرنا الحال والملكة بالكيفيات النفسانية رجع حاصل هذا التقسيم
الى ان كل كيفية غير مختصة بالكمية ولا محسوسة اذا لم يكن استعداد القبول او دفع فهي
كيفية نفسانية وهو ممنوع لجواز وجود كيفية جسمانية لا يكون مختصة بالكميات ولا يكون
محسوسة ولا مختصة بذوات الانفس ولا يكون ماهيتها نفس الاستعداد واذا كان كذلك
فالجزم بان كل كيفية غير مختصة بالكمية ولا محسوسة ولا استعداد ان كانت حالا او ملكة دعوى
من غير دليل قال واما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت
موجودة لكانت في محل الى اخره اقول اعلم ان المتكلمين انكروا كون الاعراض النسبية امورا
وجودية بل زعموا انها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الخارج اما الاضافة فقد احتجوا
على كونها كذلك بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت حالة في محل
ضرورة انها ليست من الامور القائمة بانفسها ولو كانت في محل لكان كونها في المحل اضافة
اخرى عارضة لها فيحتاج هي ايضا الى محل والكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم منه التسلسل
وانه محال الثاني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان كل حادث حدث فان الله تعالى يكون
موجودا معه وتلك المعية اضافة وهي ما كانت موجودة قبل ذلك الوقت بل حدثت معه فيكون
الباري محلا لتلك المعية الحادثة التي هي اضافة الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ولا شك ان الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات
وممتازة عنها بخصوصيتها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا كان كذلك كان وجودها
غير ماهيتها

لكن الوجود ما لم يتقيد بتلك الخصوصية لم يوجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك التقييد سابقا على
وجود الإضافة لكن ذلك التقييد هو نفس الإضافة فإذن لا توجد الإضافة في الخارج إلا إذا وجدت
الإضافة قبلها والكلام في الإضافة الثانية كالكلام في الأولى فيلزم أن لا توجد الإضافة إلا بعد وأنه
وجود إضافات لا نهاية لها وأنه محال لأنه يلزم أن يكون الإضافة موجودة قبل نفسها.
أو خلاف الاستحالة والجواب عن الأول أن نقول لا نسلم أن الإضافة لو كانت حالة في محل لكان
حلولها في المحل إضافة أخرى عارضة لها وإنما يلزم ذلك أن لو كان للإضافة مفهوم آخر
وراء هذا الحلول وليس كذلك فإن الأبوة العارضة للموضوع مثلا مفهومها غير مفهوم العروض
للموضوع وليس لها مفهوم آخر وراء ذلك العروض للموضوع وإذا كان كذلك لا يلزم أن يكون
للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل وفيه نظر لأن حلولها في المحل
مشروط بوجودها ونسبة بينها وبين محلها والمشروط مغاير للشرط والنسبة للمنتسب
وعن الثاني أن نقول لا نسلم صدق الشرطية وإنما يصدق أن لو كان معنى قولنا الباري تعالى
موجود مع الحوادث المعنى كونه موجودا معه في الزمان أو في المكان وهو ممنوع فإن الله تعالى
منزه عن ذلك بل معنى ذلك صدق الوجود عليه تعالى صدق الوجود على غيره من الحوادث وذلك
لا يوجب إضافة ولا نسبة فلا يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وعن الثالث أنا لا نسلم
كون الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات وما ذكر من الدليل عليه نقدح فيما عنه
ولئن سلمنا كون الوجود مشتركا لكن لا نسلم أنه يلزم تقدم الإضافة على نفسها وإنما
يلزم ذلك أن لو كان مفهوم تقيد الوجود بالخصوصية مغايرا لمفهوم الإضافة وهو
ممنوع بل عندنا مفهوم الإضافة ومفهوم ذلك التقييد واحد وفيه نظر الجواب عن
الوجه الأول قال وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت وجودية لكان لها نسبة أخرى
إلى ذلك الزمان إلى آخره

أقول قال المتكلمون نسبة الشيء إلى الزمان أيضا نسبة أخرى زائدة عليها ولها أيضا حصول في
الزمان فالكلام في الحصول الثاني والثالث كالكلام في الأول فيلزم التسلسل لا يقال لا نسلم أنها لو كانت وجودية
وحاصلة في الزمان لكان حصولها في الزمان نسبة أخرى زائدة عليها ولم لا يجوز أن يكون حصولها
في الزمان عين وجودها وعلى هذا لا يلزم التسلسل لأنا نقول لأن حصولها في الزمان مشروط
بوجودها والشرط مغاير للمشروط ولأن حصولها في الزمان نسبة بينها وبين ذلك الزمان
والنسبة بين الشيئين متأخرة عنهما مغايرة لهما قال وكذلك التأثير إلى آخره أقول الدليل على أن
تأثير الشيء في الشيء ليس أمرا مغايرا لذات المؤثر والأثر موجودا لو كان كذلك لكان عرضا قائما بذات المؤثر
أو الأثر ضرورة أنه ليس جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر والأثر ولو كان كذلك لكان مفتقرا
إليه فيكون ممكنا لذاته مفتقرا إلى المؤثر فيكون تأثير المؤثر فيه أيضا أمرا آخر مغايرا له وللمؤثر
والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل وأنه محال قال وكذلك القبول إلى آخره أقول لو كان
مقولة أن ينفعل التي هي عبارة عن قبول الشيء للشيء أمرا زائدا لكان ذلك القبول عرضا قائما
بالمحل فيكون موصوفية ذلك المحل بذلك القبول أمرا زائدا على ذلك القبول والكلام فيها
كالكلام في الأول ويلزم التسلسل وأنه محال فهذا جميع دلائل نفاة الأعراض النسبية قال وأما
الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسبة كون السماء فوق الأرض مثلا أمر حاصل
سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد إلى آخره أقول احتج الحكماء على كون هذه النسب
أمورا وجودية في الأعيان بأن قالوا كون السماء فوق الأرض إما مجرد اعتبار عقلي أو أمر
محقق في الخارج والأول باطل لأنه لو كان كذلك لما كان هذا الحكم ثابتا قبل الفرض
والاعتبار واللازم كاذب لأن هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد
ولأن الفوقية قد تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلة له فالفوقية حصلت له بعد
عدمها

والحاصل بعد عدمه لا يكون عدميا والا لكان نفي النفي عدميا فالسور عدم هذا المحال فعلم ان الفوقية
صفة ثبوتية في الخارج ولست هي نفس ما عرض له الفوقية لان ما عرض له الفوقية هو الجسم
مثلا من حيث انه تلك الذات ليس امرا معقولا بالقياس الى غيره ومن حيث انه معروض الفوقية
معقول بالقياس الى الغير فالفوقية مغايرة لتلك الذات ولان الفوقية لو كانت نفس ما عرض
له لزال معروضها بزوالها وليس كذلك لان الشيء قد لا يكون فوقا وبالعكس ثم يصير فوقا
وهو اعني معروض الفوقية باق فالحاصل ان الفوقية غير حاصلة حالة عدمها فالفوقية
مغايرة لمعروضها هذا تقرير ما ذكره الامام والحكما ذكروا لاثبات هذا المطلوب وجها
اخر وهو ان المفهوم من كون الشيء موثرا في غيره وفاعلا له مغاير لتلك الذات المخصوصة
لانه يمكننا تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن كونها موثرة في الغير او فاعلة
له والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وليس امرا عدميا لان قولنا للشيء انه موثر نقيض لقولنا انه
ليس بموثر وقولنا ليس بموثر عدمي لصدقه على الامر العدمي وامتناع صدق الموجود على
المعدوم فهو اذن وجودي لوجوب كون احد النقيضين وجوديا واذا تحقق عليك فساد
هذا الوجه بعد ما احطت بما سبق من المباحث قال معمر من قدما المتكلمين [illegible]
هذه الحجة هذه الاعراض النسبية الى اخره اقول معمر الذي كان من قدما المعتزلة وسابقا
على الاشعري بالزمان لما تامل في حجة الفلاسفة في اثبات النسب والاضافات وجدها
قوية الاركان صحيحة المقدمات فاعترف بمقتضاها وقال حاصل ما ذكره المتكلمون على
انها ليست وجودية انها لو كانت كذلك يلزم التسلسل ونحن نمنع استحالة التسلسل
بل يلتزمه في هذه الاعراض ونقول باعراض لا نهاية لها يقوم بعضها بالبعض
قال المتكلمون هذا باطل الى اخره اقول لما منع معمر استحالة التسلسل اجاب المتكلمون
عنه بوجهين الاول ان كل عدد

قابلنا

موجود فله نصف بالضرورة ونصفه اقل من كله والا لزم ان يكون جزء الشيء مساويا له وهو محال
بالضرورة وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فيصدق كل عدد متناه اما الكبرى فلانا اذا قابلنا
الفرد من العدد الاقل بالفرد من الاكثر فاما ان يثبت هذه المقابلة لكل فرد من الاقل لكل فرد من الاكثر
من غير تكرير او لا يثبت فان ثبت لزم ان يكون عدد افراد الاقل مساويا لعدد افراد الاكثر والاقل
مثل الاكثر فهو محال بالضرورة وان لم يثبت لزم ان ينتهي عدد افراد الاقل فيكون افراد الاقل
متناهية واذا كان نصف كل عدد متناهيا كان الكل ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي
بمقدار متناه يكون متناهيا وهو المطلوب قال معمر لا نسلم ان كل عدد فله نصف بل ذلك
عندي من خواص العدد المتناهي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل اجاب المتكلمون
عنه بانه لا حاجة لنا الى هذه المقدمة بل نقول كل عدد موجود دون عشرة افراد
اقل منه مع تلك الافراد العشرة والعلم به ضروري ثم نتم الحجة المذكورة الى اخرها ثم لما
اجاب المتكلمون عن منع صغرى القياس قال معمر لا نسلم صدق الكبرى وهو قولكم كل ما كان
اقل من غيره فهو متناه ومستند المنع هو ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاندراج
الواجبات والممتنعات في المعلومات دون المقدورات والمعلومات لا نهاية لها
وكذلك تضعيفات الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيفات الالفين مرارا لا نهاية لها مع
ان كل واحد منهما غير متناه اجاب المتكلمون عنه بان قالوا المدعى في الكبرى ان كل
عدد موجود هو اقل من عدد اخر موجود فهو متناه لما ذكرناه من البرهان وما ذكرتموه
من الصورتين فلا نسلم وجودهما في الخارج اما الصورة الاولى فلانا اذا قلنا مقدورات
الله تعالى غير متناهية وكذلك معلوماته ليس معناه انها موجودة ولا نهاية لافرادها
بل معناه ان كل ممكن يفرض فالقدرة صالحة لان تتعلق به وكل معلوم يفرض فالعلم صالح

لان بعلمه ولا يشهد العقل الصحيح الجزم بانه لا يقدر على الزايد على كل الحدود ولا يعلم الزايد عليه
مع ان الموجود في الخارج من المقدورات والمعلومات ابدا يكون متناهيا وكذلك الجواب
عن الصورة المذكورة لا يعني تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها لان الاحد يمتنع في
المضعف والعقل يقدر على تضعيفه مرة اخرى ولا يشهد العقل على انه لا يقدر العقل على تضعيفه
بعد ذلك كذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها الا ان تلك الاعداد المضعفة الغير
متناهية موجودة في الخارج فان الموجود في الخارج منها ابدا متناه قال ونحن نقول
حجة الفلاسفة على اثبات النسب تقتضي كون المتقدم والمتاخر صفتين موجودتين
وذلك محال الى اخره اقول هذا الاعتراض من الامام على حجة الفلاسفة وليس على
مقدمة معينة بل هو نقض اجمالي على الحجة المذكورة وتقريره انه يحتمل وجهين الاول
ان ما ذكرتم من الدليل لو صح بجميع مقدماته لزم ان يكون المتقدم والمتاخر صفتين
موجودتين في الخارج زايدتين على ذات المتقدم والمتاخر وذلك محال اما الشرطية فلان
كون الشي متقدما على غيره ليس من الامور الفرضية الاعتبارية فان كون العدم عليه السلام
قبلي امر محقق سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليس امرا عدميا لان القبلية
والبعدية تعرضان للشي بعد ان لم يكن كذلك والحاصل بعد عدمه ثبوتي وليس نفس
ذات المتقدم والمتاخر لان ذات المتقدم والمتاخر من حيث انه ذاك الذات غير معقول
بالقياس الى الغير ومن حيث انه متقدم ومتاخر معقول بالقياس الى الغير واما استحالة
التالي فلان من خاصية المضاف ان يكون معا وجودا في الذهن وفي الخارج
على معنى انه اذا وجد احدهما بالحد الوجودين وجد الاخر بذلك الوجود واذا انتفى احد
الوجودين عن احدهما انتفى ذلك الوجود عن الاخر وذلك ظاهر والامثلة ايضا شاهدة به
اذ الاب موجود مساوق

للبنوة والاخوة للاخوة على ما ذكرنا من التفسير اذا عرفت هذا فنقول لو كان التقدم امرا
موجودا في الخارج لزم من وجوده فيه وجود المتاخر ضرورة كونهما معا موجودين في الخارج وحينئذ
ان وجد معهما محلاهما لزم وجود المتاخر في الخارج حين زمان وجود المتقدم فيه فلا يكون
المتقدم متقدما هذا خلف وان لم يوجد محلاهما لزم تحقق الصفة المضافة في الخارج
بدون وجود معروضيها وذلك محال اجاب الشيخ في الشفا وقال لا نسلم ان كون الشي
متقدما على غيره ليس من الامور الفرضية الاعتبارية وظاهر انه كذلك لان التقدم والتاخر
اضافتان يعرضان للمعقولين احدهما ماخوذ من الموجود الحاضر والاخر ليس ماخوذا من الموجود
الحاضر فاما قبل هذين التعقلين فليس الشي في نفسه متقدما ولا متاخرا لان العقل
بتصور الزمان اعني المتقدم والمتاخر معا فيحكم احدهما سابقا على الاخر فيحكم على السابق
بكونه اولا وعلى الاخر بكونه متاخرا فلا يكون حصولهما الا في الذهن فقط لا في الخارج كما لا وكون السما
فوق الارض فانه صفة ثبوتية لا يتوقف على اعتبار لان السما والارض لما كانا موجودين
في الخارج كانت نسبة احدهما الى الاخر صفة وجودية هذا تقرير ما ذكره الشيخ واذا تاملت
وجدته لا يمنع مستركا قال وانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا الى اخره اقول
هذا هو الوجه الثاني من الاعتراض على الحجة المذكورة من طرف الحكما وتقريره ان نقول لو صح ما ذكرتم
من الحجة لزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي وانه محال اما الشرطية فلانا نحكم في اليوم الحاضر
على الامس بكونه ماضيا فالمفهوم من كونه الامس ماضيا اما ان يكون امرا وجوديا او امرا عدميا
والثاني محال لان الامس صار ماضيا بعد ان لم يكن ماضيا وسلب العدم بالعدم غير معقول فهو
اذن وجودي وحينئذ اما ان يكون ثبوته في الذهن فقط او فيه وفي الخارج والاول محال لانا
لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار لكان اليوم اعني الامس ماضيا في نفسه فهو اذن موجود في الخارج

منقول بها

وحينئذ لا يكون عبارة عن نفس ذلك العدم او يكون امرا زائدا عليه والاول محال لانه لو كان نفس
ذلك العدم لتحقق حيث تحقق لكن ذلك العدم كان في الازل مع انه لم يكن واحدا فهو امر
امر زائد عليه ولو كان كذلك لزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي فعلم ان ما ذكرتم من الحجة يقتضي
هذا المحال فيكون باطلة اجاب الحكما عنه بانا قالوا لا نسلم بان المفهوم من كون الشي واحدا ليس
امرا عدميا قوله لانه صار واحدا بعدما لم يكن واحدا وسلب العدم بالعدم غير معقول قلنا كل
واحد من هاتين المقدمتين مسلم ولكن لم قلتم انه يلزم منهما ان يكون المفهوم من كونه واحدا امرا
وجوديا وانما يلزم ذلك ان لو كان المفهوم من كونه ليس واحدا امرا عدميا وهو ممنوع لان المفهوم من
كونه ليس واحدا هو عين المفهوم من كونه منقسما والمفهوم من كونه منقسما امر وجودي واذا كان كذلك
كان نفيه اعني نفي الامر الوجودي امرا عدميا وهذا السلب بعينه كون الحاصل بعده عدميا وجوديا
فهو الحقيق فكن الحكما نحو هذا الوجه ولا شك في ان كون السما فوق الارض في الجهة
هنا كالحدود ها هنا قال واما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلا فان زيد ذاته لا الكل واحد من اجزا
الجسم من الاين المماسة فلا نزاع فيه الطاعن اقول هذا هو الاعتراض على مقولة الوضع
وتقريره ان يقال الشي يعني بالوضع ان عنيتم به مماسة الاجزا بعضها مع بعض او
مماستها للامور الخارجة عنها فهذا مسلم وحق لكن يرجع حاصله الى القول بالمماسة
عرض لا نزاع فيه اذ هو لحقيقا المتكلمين وان عنيتم به الاين وهو صفة يقتضي حصول
الجسم في المكان المعين فهو ايضا مسلم اذ هو الكون الذي يقول به بعض المتكلمين وان عنيتم به
عرضا اجتماعيا بمجموع الاجزا فهو محال والا لزم ان يكون العرض الواحد قائما بالمحال الكثيرة
وانه محال على ما سبق لانا نقول لا نسلم استلزام هذا القسم لقيام العرض الواحد بالمحال
الكثيرة وانما يلزم ذلك ان لو لم يحصل لمجموع الاجزا وحدة هو باعتبارها صار محلا لهذا

العرض وهو الوضع لانا نقول الدليل على استلزام هذا القسم ما ذكرناه من المحال هو ان مجموع الاجزا
لا يخلو اما ان يقوم بها وحدة او لا يقوم بها وحدة فان كان الاول كان قيام تلك الوحدة بها اما ان
لم يتوقف على قيام وحدة اخرى بها لزم ما ذكرناه من المحال وان توقف كان الكلام في الوحدة
الثانية كالكلام في الاولى ولا يتسلسل بل ينتهي الى وحدة يقوم بها فيلزم ايضا المحال المذكور
وان كان الثاني كان استلزامه لقيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة ظاهرا وهكذا الكلام
في الملك بعينه فلا حاجة الى اعادته اذ يمكن اجرا ما ذكرناه في الكميات المتصلة
فقيل لا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشي هو ان ينتفي ذلك الشي ونفي الشي لا يكون
امرا وجوديا وكذلك القول في الخط والنقطة اقول الحكما اتفقوا على ان السطح عرض
قائم بالجسم والخط عرض قائم بالسطح والنقطة عرض قائم بالخط والمتكلمون انكروا
جميع ذلك اما السطح فلانه عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشي هي ان ينتفي ذلك الشي
ولا يبقى منه شي وفنا الشي وعدم البقا امر عدمي فالسطح اذن امر عدمي وكذلك قالوا
الخط نهاية السطح ونهاية الشي هي ان ينتفي ذلك الشي ولا يبقى منه شي وفنا الشي
وعدم البقا امر عدمي فالخط اذن امر عدمي وهكذا يقولون في النقطة بالقياس
الى الخط فاذن ليس لشي من هذه الامور وجود في الخارج قال الحكما لا نسلم ان هذه الامور
عبارة عما ذكرتم بل السطح عبارة عندنا عن امر وجودي يلزمه نهاية الجسم والخط عن امر
وجودي يلزمه نهاية السطح والنقطة عن امر وجودي يلزمه نهاية الخط لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد لهذا من دليل قالوا ايضا لو كان السطح عرضا حالا في الجسم لانقسم في الجهات
الثلاث الى اخره اقول هذا هو الوجه الثاني لبيان ان السطح يمتنع ان يكون عرضا موجودا
وتقريره ان يقال لو كان السطح عرضا حالا في الجسم لكان منقسما في الجهات الثلاث لان الجسم

الكميات

منقسمة في الجهات الثلاث والحال في المنقسم في الجهات الثلث يكون كذلك فالسطح اذن منقسم في الجهات
الثلاث والمنقسم في الجهات الثلاث جسم فالسطح جسم هذا خلف محال وكذلك لو كان الخط حالا في
السطح المنقسم في الجهتين كان منقسما في الجهتين والنقطة لو كانت حالة في الخط المنقسم
في الجهتين كان منقسما في الجهتين والنقطة لو كانت حالة في الخط المنقسم في جهة واحدة
كانت منقسمة في تلك الجهة ولو كان كذلك كان الخط سطحا والنقطة خطا وانه محال
ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من حلول السطح في المنقسم في الجهات الثلاث انقسامه في
الجهات الثلاث وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيه حلول السريان وهو ممنوع وكذلك القول
في حلول الخط في السطح والنقطة في الخط واحتج الحكماء على اثبات هذه الامور بوجوه
الاول انا نجد الاجسام والسطوح والخطوط متماسة وليست مماستها بتمام ذواتها
لان ذلك يوجب التداخل بل مماسة الاجسام بسطوحها والسطوح بالخطوط والخطوط
بالنقطة وما به التماس لا بد ان يكون امرا وجوديا الثاني ان الجسم والسطح والخط اذا
قطعت حصل للجسم سطح وللسطح طرف وهو الخط وللخط طرف وهو النقطة بعد ان لم يكن
والحاصل بعد العدم لا بد ان يكون وجوديا الثالث ان كل واحد من السطح والخط والنقطة
مشار اليه بالحس والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون كذلك قال اما الزمان فهو مقدار الحركة
عند ارسطو نعم الحق على انه لا يجوز ان يكون موجودا بجميع الوجوه اقول مسئلة الزمان
مسئلة نفيسة قد كثر القيل في نفيه وثبوته وفضل الخوض فيه فنقول انه عند المتكلمين عبارة
عن مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كما يقال اتيك عند طلوع الشمس فان طلوع
الشمس معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام وكذلك لو
قرن لحادث اخر معلوم كقدوم زيد لكن لما كان طلوع الشمس اعرف واشهر كان مقارنته
به اولى

واما عند ارسطو فهو عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انها تنقسم الى متقدمة ومتاخرة
لا يجتمع المتقدم منها مع المتاخر وذلك لان لكل حركة مقدارا من وجهين احدهما من جهة المسافة
كما يقال مشى فرسخا او فرسخين والثاني من جهة الانقسام الى المتقدم والمتاخر اللذين
لا يجتمعان كما يقال مشى ساعة او يوما اذا عرفت هذا فاعلم ان من قال بان الزمان لا وجود
له في الخارج احتج بوجوه احدها ان الزمان لو كان موجودا فاما ان يكون قار الذات او لا يكون
قار الذات بل منقضيا والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان قار الذات لكان الشي
الذي حدث الان قد حدث في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون شي من الاشيا قبل شي وكان الحاضر
عين الماضي والحس شاهد ببطلانه واما القسم الثاني فلانه لو لم يكن قارا بالذات فهو يقضي العقل
بان جزا منه كان موجودا ولم يبق الان وجزا منه يحصل الان والان والماضي عبارتان عن الزمان
لان الاول عبارة عن زمان حاضر غير منقسم والثاني عن زمان ماض وحينئذ يلزم وقوع الزمان في
الزمان والكلام في الزمان الثاني كالاول فيلزم منه التسلسل وهو محال اجاب الحكماء عنه فقالوا
لم لا يجوز ان يكون منقضيا قوله لانه حينئذ يقضي العقل بان جزا منه كان موجودا ولم يبق
الان وجزا منه يحصل الان قلنا ان عنيت بهذا الكلام ان العقل يحكم بان جزا منه حصل
في زمان وليس موجودا في هذا الزمان الحاضر فهو ممنوع وما الدليل عليه وان عنيت به
ان العقل يحكم بان جزا منه تقدم على جزء اخر منه وجزء اخر منه تقدم على هذا الجزء السابق
وان جزا منه حصل في هذا الزمان الحاضر الذي لا نهاية له فهو حق ولا نسلم ان التسلسل على
هذا الوجه باطل بل هو عين مذهبنا وثانيها ان الزمان لو كان موجودا لكان هو الماضي والمستقبل
او الحال والقسمان الاولان باطلان لانهما معدومان والموجود لا يكون عين المعدوم والثالث
ايضا باطل لانه اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل لانه حينئذ يوجد اجزاؤه معا

بل يكون احدهما سابقا على الاخر ولا يكون كل الحاضر حاضرا هذا خلف والثالث ايضا باطل لانه حينئذ
يكون عدمه دفعة لا محالة وعند فنائه يحصل امر اخر دفعة وعلى هذا لو كان كذلك لزم منه
تتالي الانات ويلزم منه ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لان المقطوع من المسافة في ذلك الان بالحركة
التي تطابقه لا ينقسم والا لكان ذلك نقطع نصفها نصف ذلك الان قطع كلها فلزم انقسام الان وهو
محال واذا لم يكن المقطوع في ذلك الان سالك الحركة منقسما لزم القول بالجوهر الفرد اجاب
الحكما عنه بان قال لا نسلم ان الزمان لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال
فان هاهنا قسما اخر وهو ان يكون موجودا ولا يكون شيئا من المستقبل والحال فان
الماضي والمستقبل والحال انما يصدق على ما هو زماني والزمان ليس كذلك فلا يصدق عليه
شيء من هذه الالفاظ والبتة لو كان الزمان موجودا لكان واجبا لذاته واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة هو ان الزمان لو كان موجودا للزم من فرض عدمه لذاته
محال وكل ما لزم من فرض عدمه لذاته محال فهو واجب لذاته اما الصغرى فلانا لو فرضنا
عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فالزمان موجود عند فرضه معدوما
وان لزم من فرض عدمه لذاته وجوده كان عدمه لذاته مستلزما للمحال واما الكبرى
فظاهرة واما بطلان التالي فلان كل جزء من الزمان حادث بعد ان لم يكن فيكون ممكنا
والمجموع متقوم بالاجزاء والمتقوم بالممكن يستحيل ان يكون واجبا لذاته فان كل جزء منه
معدوم في الان الحاضر لان قد حدث زمان الطوفان واذا كان كذلك كان كل جزء منه قبل
جزء اخر وكل ما كان كذلك يمتنع اجتماع اجزائه معا في الوجود والواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك
في جوابه منع الصغرى قوله انا لو فرضنا عدمه كان عدمه بعد وجوده بعدية
زمانية ممنوع بل عدمه بعد انقضاء جزء اخر على معنى ان عدمه يكون [illegible] قبل وجوده

في زمان فانه لا يكون كذلك بمحال بل على معنى ان كل جزء منه سابق عن جزء اخر وقد مر مثل هذا في الجواب عن
الوجه الاول ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان زمان المطلق الوجود اي الكل موجودا حتى
لوجود الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان المعقول من الزمان
الامر الذي به يكون تقدم الاشيا بعضها على البعض وتاخر بعضها عن البعض ومعيته
بعضها مع البعض لتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر معا بل انا
كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما كانت موجودة امس ومنها ما يوجد غدا ومنها
ما هي موجودة الان فكذلك نعلم بالضرورة ان الله تعالى كان موجودا امس وانه موجود
الان وسيبقى موجودا ابدا ولا يمكن الاعتراف باحدهما دون الاخر واذا كان كذلك فلزم
ان يكون للزمان كما هو بالنسبة الى الحركات وساير الموجودات منطبقا عليها بالنسبة الى الله
تعالى ولساير الموجودات منطبقا عليها واما استحالة التالي فلان الزمان لو كان
يكون متغيرا او ثابتا واما ما كان استحال ان يكون الزمان مقدارا المطلق الموجود اما اذا
متغيرا فلانه حينئذ استحال انطباقه على الموجودات الثابتة التي يمتنع عليها التغير
والحركة كالاله تعالى والعقول والنفوس المجردة واما اذا كان ثابتا استحال
انطباقه على المتغيرات والمتحركات لان الحركة لا تعقل الا اذا كان الزمان متغيرا لانها
عبارة عن التغير من حال الى حال والعقل لم يفرض طرفين يترك احدهما ويحصل الامر
المنتقل عنه وفي الاخر الامر المنتقل اليه بحيث لا يكون الاول مع الثاني لا يمكن تعقل
معنى الحركة فصح ما ادعينا وهذه الشبهة تبطل كون الزمان مقدار الحركة قال فان
قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة
الثابت الى الثابت هو السرمد اقول ان الشيخ ذكر في الشفاء ما يوهم ان يكون جوابا

عن هذه الشبهة والامام عبر عنه بهذه العبارة ونحن نذكر ما قاله الشيخ على الوجه المشروح
ومنه تعرف ما قاله الامام فنقول الموجودات اما ان يكون فيها تقدم وتاخر كجميع انواع
المتغيرات والحركات تعالى واما ان يكون ثابتة مستمرة الوجود فان كان الاول كان وجودها
في زمان اي مطابقا للزمان ويكون وجود المتقدم منه مطابقا للزمان ووجود المتاخر
مطابقا للزمان الاخر متاخر عن الزمان الاول ولا يمكن ان يكون مطابقا لطرفي الزمان
ولا المتقدم والمتاخر مطابقا لشيء من الزمان واحد مستقدم او متاخر بل ما يعرض لجزء منه
يكون مطابقا لما يعرض لجزء من الزمان ومثل هذا الشيء يقال انه موجود في الزمان
ونسبة بعض هذه الموجودات بالتقدم والمعية والبعدية الى البعض الاخر هو
الزمان وان كان الثاني فانه لا يكون وجوده في الزمان الذي ليس شيء منه يطابق المتقدم
من الزمان وشيء اخر يطابق المتاخر منه بل وجوده وجود مستمر ثابت فلا يقال انه
موجود في الزمان بل موجود مع الزمان ونفرق بين الامرين بانا موجودون مع الشخص
الواحد من الانسان مثلا ولسنا موجودين فيه ونسبة بعض هذه الموجودات الى
القسم الاول اعني الى الموجودات المتغيرة بالتقدم والمعية تسمى دهرا ويقال لمثل
هذا الموجود انه موجود في الدهر واما السرمد فهو عبارة عن نسبة استمرار بعض
المبدعات وثباتها كالاله تعالى الى استمرار البعض الاخر وثباته كالعقول وهذا
شرح هذه العبارات وليس لها توجيه الا هو على مقدمات الشبهة المذكورة ولهذا
ولهذا قال الامام في جوابه هذا التهويل خال عن التحصيل الا وجه لا يراد هذا الكلام
لانه لما بين ان الزمان لو كان موجودا لكان مقدار المطلق الوجود وبين ايضا انه لو كان
مقدار المطلق الوجود يلزم المحال لانه ان كان غير استحال وجوده وانطباقه على
الموجودات المستمرة الوجود

وان كان ثابتا استحال وجوده وانطباقه على الموجودات التي هي متغيرة ومتقدم بعض اجزائه
على البعض الاخر كالحركات وغيرها كما ان ذكره الشيخ كلام غير وارد على شيء من مقدمات
دليله فيكون خاليا عن التحصيل اذا عرفت هذا فاعلم ان توجيه هذا السؤال ان يقال
لم قلتم بان الزمان لو كان مقدارا لما ذكرتم وكان لما كانت موجودة استمر منها ما يوجد
ومنها ما هي موجودة الازلية لله تعالى موجود اولا وابدا يلزم ان يكون الزمان مقدارا
المطلق الوجود وانما يلزم ذلك لو امكن انطباقه على جميع الموجودات بمقدار الشيء
لا يطلق عليه وانه محال فان من الموجودات ما هو مستمر الوجود والزمان غير مستمر الوجود
ولا انطباق بل لا استمرار الوجود على ما الوجود استمراره محال بالضرورة او نقول انما يكون
مقدار المطلق الوجود ان لو جاز وقوع جميع الموجودات في الزمان وليس كذلك لان الموجودات
المستمرة الوجود لا يقال لها انها موجودة في الزمان بل مع الزمان ثم نسبة الى الموجودات
غير المستمرة الوجود بالقبلية والمعية وهذه النسبة يقال لها الدهر ويقال لتلك
الموجودات انها موجودة في الدهر لم قلتم بانه ليس كذلك كيف وانتم شرطتم فيما فسرتم
به الزمان امتناع وجود المتقدم بالزمان مع المتاخر والمتاخر على هذا التفسير على الله
تعالى محال لوجوب وجوده مع جميع الموجودات واذا كان كذلك استحال ان يكون جميع الموجودات
ثابتا متصلا عن ان يكون الزمان مقدارا لها فان وجد ما نسبها وهو في ابطال قول ارسطاطاليس
خاصة حيث قال ان الزمان مقدار امتداد الحركة الى اخره او هذا الوجه في ابطال قول
الحكماء حيث قالوا ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة وتقريره ان يقال لو كان الزمان موجودا
لكان مقدار الحركة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه لاعتقاد ارسطو
الحكماء ان الزمان مقدار الحركة واما استثناء التالي فلان امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان هذا الا
يحصل الا عند حصول جزئين

لم يحصل الآن دفعة بل عند حصول الجزء الاول من الجزء الثاني عند حاصل وعند حصول الجزء الثاني والجزء الثالث
ما تم اذا لم يكن امتداد الحركة موجودا لم يكن لمقداره هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود
بما ليس بموجود وجوابه ان نقول ان عنيت بالمتزايد مفهوما ورا الذات فنسلم ان الحركة
لا امتداد لها وان عنيت به نفس المقدار فلا نسلم ذلك فعلته لان هذا الامتداد لا يحصل
عند حصول جزء من الحصلات دفعة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم من هذا ان لا يكون
موجودا فانه لا يلزم من عدم كونه موجودا غير قار الاجزاء ان لا يكون موجودا فان الموجود
اعم من الموجود القار الاجزاء والموجود غير القار الاجزاء ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فيجوز
ان يكون موجودا غير قار الاجزاء نظرا الى كل جزء منه جزءا من الحركة ويكون الموجود منهما
ذا اجزاء من حيثا بعض فقط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل واعلم ان الحكماء اوجبوا
الزمان بوجوه احدها ان الحكم على بعض الاشيا بانه قبل البعض وعلى بعضها بانه بعد غيره
وعلى بعضها بانه مع غيره والمفهوم من هذه الامور ليس هو المفهوم من المتغاير التي الذات
التي عرض لها القبلية تارة قد يعرض لها بعينها البعدية او المعية اخرى والتي يعرض
لها البعدية والمعية وبالعكس فهي اذن امور زائدة عليها وليست عبارة عن امر عدمي لان العدم
طبيعة ولحوقه لا اختلاف فيها من حيث هو عدم وهذه المفهومات مختلفة وليست هي الامور
القائمة بانفسها والعلم به ضروري فلا بد لها من معروض له بالذات تعرض بواسطته
لاحقيتها بالذات عن الاشيا التي عرضت لها هذه الامور بواسطته كالحركة مثلا فان
تقدم بعض افراد الحركة على البعض الاخر انما كان لحصول المتقدم في زمان متقدم على الحركة
المتأخرة حتى لو فرضنا حصول المتأخر في الزمان المتقدم والمتقدم في الزمان المتأخر لانقلب
الامر والذي يعرض له هذه القبلية والبعدية والمعية لذاته هو الزمان فثبت انه الذي
كل حركة بعرض

في مسافة معينة على مقدار اخذ السرعة فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وانتهائها امكان يسع لقطع
تلك المسافة بتلك الحد من السرعة ولا يسع لسائر الحركة على ذلك الحد من السرعة اذ الاكثر من المسافة
اقل من تلك المسافة فهذا الامكان الممتد لخصوصيته باعتبارها يسع حركة دون حركة فهو
اذن امر موجود وليس نفس المسافة لانا لو فرضنا مع الحركة الاولى حركة اخرى تساويها
في الابتداء والانتهاء لكنها تكون ابطأ من الحركة الاولى فتانك الحركتان تشتركان في هذا الامكان
وتتساويان فيه ومقدار المسافة مختلف لان البطيئة تقطع في ذلك الامكان من المسافة اقل
مما تقطعه السريعة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فهذا الامكان مغاير للمسافة وليس
ايضا نفس الحركة لانا لو فرضنا معها حركة تساويها في السرعة والانتهاء لكنها ابتدأت
بعد ابتدا الاولى وحينئذ السريعة الثانية تقطع من المسافة اقل مما تقطعها السريعة
الاولى فحينئذ ان الحركتان تشتركان في السرعة وتتساويان في هذا الامكان فوجب ان يكون هذا
الامكان مغايرا لنفس الحركة ولوصف كونها سريعة وهذا بعينه يدل على وجود هذا الامكان
لان الامكان الذي يسع للحركة السريعة الصغيرة جزء من الامكان الذي يسع للحركة السريعة
الكثيرة واقل منه فهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان والمساواة والمفاوتة فيكون
موجودا اثباتها ونحوه بطال قول المتكلمين خاصة حيث جعلوا الزمان عبارة عن معية
حادث بحادث او مقارنة متجدد لمتجدد ذكر ان المعية ليست نفس ما عرضت له المعية
لان المعية لا تختلف باختلاف المعروضات والاشيا التي تعرض لها المعية
تختلف وغير المختلف يستحيل ان يكون عين المختلف فهي اذن امر زائد عليها فانهما الكون
من الامور الحقيقية وليست من اللوازم لان الشيء الذي عرض له المعية يجوز ان يعرض
له البعدية والقبلية فهي اذن من العوارض وعروضها لاجل ان في ذلك الشيء والذي عرضت

جعلها
له المعية بالقياس الى محصلات زمان آخر فالمعية اذن معلولة للزمان فاستحال ان
حقيقتها
نفس الزمان ثم قالوا اذا ثبت ان الزمان امر موجود فنقول انه من عوارض الحركة ولولا
ان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة فيكون كما وليس كما قار الذات لما مر غير مرة فهو اذن
غير قار الذات فيكون اما على التقضي والتجدد وكل ما كان كذلك لا بد له من موضوع لما
ان كل حادث مسبوق فهو بمادة ولا شك انه مقدار وليس قائما بنفسه فهو في موضوع
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مقدارا لذلك الموضوع او لهيئة له والاول محال لانه ذلك الموضوع
ان كان هو المسافة لزم ان يكون المتساويان في المسافة متساويين في هذا المقدار
وهو باطل لان البطئ والسريع يختلفان في هذا المقدار مع تساويهما في المسافة وبالعكس وان كان
هو المتحرك لكان كلما كان هذا المقدار اعظم كان المتحرك اعظم فيلزم ان يكون البطئ اعظم
من السريع لان هذا المقدار في البطئ اعظم وانه محال وان كان هو الجسم من حيث هو جسم
لا يزداد بزيادة هذا المقدار ولا ينتقص بنقصانه وليس كذلك فلما بطل القسم الاول تعين
انه مقدار لهيئة للموضوع وليس مقدارا لهيئة قارة والا لكان قارا فهو اذن مقدار
لهيئة غير قارة ولا نعني بالحركة سوى تلك الهيئة غير القارة هكذا ذكروه في الكتب
ولا
حاجة لهم في بيان انه كلما كان كما غير قار الذات لا بد له من موضوع الى المقدمة القائلة بان كل
حادث فهو مسبوق بمادة بل يكفي ان يقال اذ الكل كما غير قار الذات كان مقدارا وليس
قائما بنفسه فهو في موضوع ويتم الدليل المذكور الى اخره قال واما الكميات المنفصلة
فليست امورا موجودة الى اخره اقول ذهب الحكماء الى ان الوحدة والكثرة امران وجوديان
والمتكلمون كالشيخ لا يعدموا انهما امران عدميان لان الوحدة لو كانت صفة وجودية
ثابتة على ماهية الواحد لكان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة واحدا فيكون له وحدة
اخرى زائدة عليه

في الكلام فيها كما في الوحدة السابقة ولزم منه التسلسل وانه محال واذا لم يكن الوحدة امرا وجوديا
كانت الكثرة ايضا كذلك لكونها عبارة عن مجموع الوحدات وامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
اجاب الحكماء عنه بان قالوا لا نسلم انه اذا كان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة واحدا
يلزم ان يكون له وحدة اخرى زائدة عليه ولم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفس ماهيتها
والاشكال لها ماهية وراء الوحدة يكون وحدتها زائدة عليها المعلم بانه ليس كذلك قال
ولان الاضافة لو كانت صفة وجودية فهي قائمة بالوحدتين الى اخره اقول لما بين ان الوحدة
ليست صفة وجودية شرع في بيان ان الاضافة ايضا كذلك واحتج عليه بان الاضافة
لو كانت صفة وجودية واحدة لكانت قائمة بالوحدتين والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة واما استحالة التالي فلانها لو قامت بالوحدتين فاما ان يكون تمامها قائما بكل
واحد منهما او قام بكل واحد منهما شيء من الوحدة وكلاهما محال اما الاول فلوجهين احدهما انه
لو كان كذلك لزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وانه محال الثاني انه حينئذ يلزم ان يكون
كل واحد من تلك الوحدتين اثنين لانه لا معنى للاثنين الا ما قامت به الاضافة فيكون الوحدة
اثنين وانه محال واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان القائم باحدى الوحدتين غير القائم بالاخرى
وحينئذ لم يكن الاضافة صفة واحدة بل مجموع امرين وهو باطل عندكم ولا اعرف لقوله ان
حاز ذلك فلم لا يجعل الاضافة نفس تلك الوحدتين وجها ومن خلافه في هذا التالي اجاب الحكماء
بان قالوا لا نسلم استحالة التالي قوله لانها لو قامت بالوحدتين فاما ان يكون تمامها قائما بكل
واحد من الوحدتين او قام بكل واحدة منهما شيء من الوحدة قلنا لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يقوم
بالمجموع من حيث هو مجموع ولئن سلم لم يعقل المجموع الا ان يكون له مفهوم زائد على الوحدتين او لا يكون
فان كان الاول كان الكلام في قيامه بالوحدتين كالكلام في قيام الاضافة بهما وان كان الثاني فالامر فيه
ظاهر مما مر جوابه ان

فقال لا نسلم انه لا واقع الا كان هو الذي كان الامر فيه ظاهرا فان المجموع عن الوحدتين مغاير لكل
واحد منهما ونقوم الوحدة بهما من حيث هما مجموع الوحدتين ولا امتناع في ذلك لم قلتم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل بقال اما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية
الى اخره اقول الحكما احتجوا على ان الوحدة صفة وجودية بان قالوا الانسان الواحد
مثلا يشارك العشرة من الانسان في كونه انسانا ويخالفها في الانسانية وما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز فالوحدة صفة زائدة على ماهية الواحد وليست امرا سلبيا لانها
لو كانت كذلك لم يكن سلبيا لاي شي كان فلا يلزم من صدق الوحدة عدم جميع الاشيا واذا لم تكن
عبارة عن عدم اي شي كان يكون عبارة عن عدم امر معين وذلك الامر اما الكثرة او غيرها والثاني
محال لانه كان لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها فلو لم يكن الوحدة عبارة عن عدم الكثرة جاز
اجتماعها مع الكثرة فيجوز ان يكون الشي الواحد موصوفا بالكثرة والوحدة معا وانه محال
واذا ابطل كونها عبارة عن عدم غير الكثرة تعين كونها عبارة عن عدم الكثرة فالكثرة حينئذ
ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لان عدم العدم لا بد ان يكون وجوديا وقد فرض انها عدمية
هذا خلف وان كانت وجودية وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم ان يكون
الحاصل من مجموع امور عدمية امرا وجوديا وهو محال فثبت ان الوحدة امر
وجودي زائد على ماهية الواحد وهو المطلوب في هذا البرهان بعينه يدل على ان الكثرة ايضا
صفة وجودية لانها لو كانت عدمية لكانت عدما للوحدة لما مر والوحدة ان كانت عدمية كانت
هي وجودية لان عدم العدم وجودي والمقدر خلافه وان كانت وجودية والكثرة عبارة
عن مجموع الوحدات التي هي وجودات فيلزم ان يكون الحاصل من مجموع امور وجودية امرا
عدميا وانه محال وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها قال
واما الكيفيات

المختصة منها بالكميات غير موجودة الى اخره اقول الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة
والانحنا والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحنا والمختصة بالكميات المنفصلة
كالاولية والتركيب يعرض اولا وبالذات للكم وبواسطة عروضها له يعرض للخط والسطح
والعدد والخط المستقيم هو الخط الذي اذا فرض عليه نقط كم كانت فانها تكون باسرها
على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والسطح المستقيم هو السطح الذي
اذا فرض عليه خطوط مستقيمة كم كانت فانها باسرها تكون على سمت واحد لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض والمنحني كل منهما ما يقابله اما الاولية والتركيب فقد عرفتهما قال الاظهر
لما ابطلنا كون الخط والسطح والجسم التعليمي امورا وجودية لزم ان لا يكون هذه الامور
العارضة لها وجودية والا لزم كون المعدوم محلا للامر الموجود وانه محال بالضرورة قال
واما الصلابة فهي عبارة عن الممانعة بنا على القول بالجوهر الفرد اقول اختلف العقلاء
في ماهية الصلابة فذهب المتكلمون الى انها عبارة عن الممانعة الواقع بين الجواهر الفرد
ثم اختلفوا فمنهم من قال تقوم بكل جوهر بالممانعة غير ما تقوم بالاخر ومنهم من قال
بكل جوهرين ممانعة واحدة مرتبطة بهما وتسد احدهما بالاخر وهو مذهب ابي هاشم وتحقيق
هذه المسئلة فيما بعد واما الحكما فذهبوا الى انها عبارة عن صفة قائمة بالجسم الصلب
وليس ذلك يرجع الى الممانعة بين الجواهر والاجزا لكونهم منكرين للجوهر الفرد وعرفوها
بانها الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال واما اللين فمنهم من قال انها صفة وجودية
وعرفوها بانها الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال والتقابل بينها وبين الصلابة
تقابل التضاد وهو مذهب اكثر الحكما ومنهم من جعله عبارة عن عدم الممانعة عما من
شانه ان يكون ممانعا والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو الذي اختاره الامام

في هذا الكتاب أن الحكماء قد احتجوا عليه بأن زوال الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال للجسم الموصوف
به أمور ثلاثة أحدها عرضي وهو اللاانفعال والثاني المقاومة المحسوسة والثالث
بقاء شكله على ما كان عليه وهناك وجودي أن ذلك الاستعداد استحال أن يكون عدميا
لأنه علة لهذين الأمرين الوجوديين وعلة الأمر الموجود محال أن يكون موجودا وأما الاستعداد
الطبيعي نحو الانفعال يوجب للجسم الموصوف به الانفعال الذي هو حركة مخصوصة والحركة
وجودية والاستعداد الذي هو علتها يكون أمرا وجوديا فعلم أن كل واحد من الاستعدادين صفة
وجودية فلا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد وأما الإمام فقد احتج في المحصل على ما اختاره من
أن الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال الذي يسمى به اللين لا معنى له إلا قبول الجسم اللين
للانغماز الذي هو عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم متعلقة بحدوث شكل مخصوص
فيه واستعداده لقبول تلك الحركة معلل بالجسم الطبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل
لكونه متشكلا وإذا كان كون اللين جسما طبيعيا أو كونه هو العلة لهذا الاستعداد استحال
أن يكون هناك صفة أخرى تقتضيه هذه القابلية لأن مع الذات لا يكون لغير وأما الاستعداد
الطبيعي نحو اللاانفعال الذي يسمى به الصلابة لا معنى له إلا استعداد الجسم الصلب
لامتناع قبول الانغماز وذلك الاستعداد ليس إلا لذات الجسم الطبيعي لامتناع أن يكون
الشيء الواحد بعينه علة لأمرين متضادين فلا يكون بزوال الصفة وجودية عن الجسم الطبيعي
وإلا لكان قبول الانغماز معللا بالانتفاء الصفة الوجودية وقد بينا أنه معلل بذات الجسم
الطبيعي وإذا لم يكن معللا إلا بذات الجسم ولا بزوال صفة وجودية عنها لا يكن معللا
بصفة وجودية وذلك يدل على أن التقابل بين الصلابة واللين تقابل العدم والملكة
هذا تقرير ما ذكره وفيه نظر لأنا لا نسلم أن معنى الاستعداد من ما ذكرتم ولم لا يجوز أن يكون
معناها

ما ذكره الحكماء سلمنا لكن ما ذكرتموه لا يدل على أن اللين عبارة عن أمر عدمي بل على أنه معلل بذات الجسم
وأن الصلابة معللة بصفة وجودية متزائدة وذلك لا يستلزم أن يكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وإنما يستلزم ذلك لو كان اللين عدميا وهو ممنوع لجواز أن يكون كلاهما صفتين
وجوديتين إحداهما يكون معللة بذات الجسم والأخرى بصفة وجودية زائدة لم قلتم بأنه ليس كذلك
قال انقسم المحدث على رأي المتكلمين إلى قسمين أقول المحدث إما أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز
أو لا متحيزا ولا حالا فيه وبعض المتكلمين سلموا هذه القسمة لكن منعوا وجود القسم الثالث
الموجود منه قسمين فقط أعني المتحيز والحال في المتحيز واحتجوا عليه بأنه لو كان في الوجود موجود
غير متحيز ولا حال في المتحيز لكان مساويا لذات الله تعالى في هذه الصفة لكونه سبحانه وتعالى
أيضا كذلك ولو كان مساويا في هذه الصفة لكان مساويا في الماهية لأنهما لو اختلفا في
الماهية لزم أن يكون الصفة الواحدة معللة بعلتين مختلفتين وهو محال لأن احتياجها إلى كل واحد
منها يقطعها عن الآخر فلزم استغناؤها عن كل واحد منهما حال احتياجها إليها وإنه محال وهو
فاسد لأن ذلك الاشتراك وصف سلبي والاشتراك في الأوصاف السلبية بل في الأوصاف الثبوتية
بل في الأوصاف الذاتية لا يوجب الاشتراك في تمام الماهية فإن كل مختلفين لا بد أن يشتركا في سلب كل
ما عداهما عنهما وفي كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فالمخالفة مشتركة بينهما وهي صفة ثبوتية وكذلك
الضدان يشتركان في كونهما ضدين ومختلفين وكذلك الإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية مع
اختلافهما في الماهية وأما قوله لو اختلفا في الماهية لزم تعليل الصفة الواحدة بعلتين
مختلفتين فممنوع لاحتمال أن لا يكون تلك الصفة معللة لكونها سلبية غير محتاجة إلى علة
أو إن كانت معللة لكن يكون علتها أمرا مشتركا بينهما وبعض المتكلمين منعوا صحة هذه القسمة
وادعوا انحصار المحدث الموجود في القسمين الأولين فقط وذكروا في صحة ذلك وجهين أحدها
أن المحدث إما أن يصدق

المحل او لا يفتقر والاول هو العرض والثاني هو الجوهر والثالث الاقسام اما ان يكون متحيزا او لا يكون
والاول هو الجوهر والثاني هو العرض وكلاهما فاسدان اما الاول فلانا لا نسلم ان كل ما لا يفتقر الى المحل
كان جوهرا وانما يلزم ذلك لو كان متحيزا وهو ممنوع فان عند الحكماء ما لا يفتقر الى المحل ينقسم الى المتحيز
وهو الجوهر والى ما لا يكون متحيزا وهو المفارقات واما الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان ما لا يكون
متحيزا لا يكون بمعنى انه يكون قائما بالمتحيز فان عند الحكماء ما لا يتحيز قد يكون عرضا
بهذا التفسير وقد يكون جوهرا روحانيا وهو الملائكة على اصطلاح المتكلمين والعقول
على اصطلاح الحكماء قال اما المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون
والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد اقول ذهب المتكلمون الى ان المتحيز ينقسم الى قسمين
احدهما الجسم والاخر الجوهر الفرد واحتجوا على ذلك بان المتحيز اما ان يكون قابلا للانقسام
او لا يكون قابلا للانقسام والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد اما الجسم فعند اصحابنا
يحصل من انضمام جوهرين لان الجسم عندهم لما كان هو المؤتلف فلا شك انه عند انضمام
الجوهرين احدهما الى الاخر يحصل حقيقة المؤتلف واما عند المعتزلة فاسم الجسم لا يقع الا
على الطويل والعريض والعميق ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب بعضهم منه الى ان الطول والعرض
والعمق يحصل باسلاف ستة جواهر وبعضهم قالوا يحصل الامر بثمانية جواهر لانا اذا ضممنا
جوهرا الى جوهر حصل الطول وهو الخط واذا وضعنا جنبه مثلهما حصل العرض
واذا وضعنا فوقه اربعة اخرى حصل الطول والعرض والعمق التي هي الابعاد الثلاثة
الجسم قال الامام والنزاع في ذلك لانا نسمي المؤتلف من جوهرين جسما والمعتزلة لا يسمونه فالنزاع في
التسمية وذلك من المباحث اللغوية لا من المباحث العقلية واما الجوهر الفرد فعرفوه بانه المتحيز الذي
لا يقبل القسمة اصلا فالمتحيز خرج الذي يعلى والعرض وبقيد القسمة اصلا الجسم وبعضهم

العقول التسعة

عرضاً

بانه ما يتألف منه الاجسام التالف العقلي وكلها اعتبارية قال واما الحال في المتحيز فهو العرض الى آخره اقول
اختلف عبارات المتكلمين في حد العرض فمنهم من قال انه القائم بالجوهر ومنهم من قال القائم بالمتحيز ومنهم من قال
انه الحاصل في المتحيز بالتبع ومنهم من قال المشار اليه بالحس بكونه هنا او هناك بالتبع ومنهم من قال
انه الذي لا بقاء له بنفسه لذاته وعينه ثم اختلفوا في تفسير حلول العرض في المتحيز فمنهم من قال
انه محسوس ولا شيء اعرف من المحسوس حتى يجعل معرفا له فاستحال تعريفه ومنهم من
فسره بانه عبارة عن الحصول في الحيز تطويقا التبعية وهو باطل لان صفات الله تعالى حالة في
ذاته والحلول بهذا التفسير محال عليه تعالى وعلى صفاته اذا عرفت هذا فنقول العرض اما ان
يكون اختصاص غير الحي به او لا يكون فذلك الاول فهو المحسوسات بالحواس الخمسة كالاصوات
والالوان والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والاكوان والكون جنس تحته اربعة انواع
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان الجوهر اما ان يكون مجتمعا مع غيره او لا والاول هو الاجتماع
والثاني هو الافتراق وكيف كان فاما ان يبقى في الحيز اكثر من زمان واحد او لا يبقى والاول هو السكون
والثاني هو الحركة قيل الكون وانواعه غير محسوسة لانا لا نشاهد الا المجتمعين والمفترقين
والمتحرك والساكن اما وصف الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فغير محسوس البتة
ولذلك اختلفوا في انها من الامور الوجودية ام لا ولو كانت محسوسة لما وقع فيها الخلاف
وبعضهم ذهبوا الى انها امور محسوسة لما وقع فيها الخلاف ومن انكر ثبوتها
فهو مكابر قال اما المحسوسات فمنها المحسوس بالبصر احساسا اوليا وهو الالوان
والاضواء اقول المحسوس بالبصر ينقسم الى قسمين احدهما ما يحس به اولا من غير واسطة
احساس شيء آخر والثاني ما يحس به ثانيا وهو الذي يكون احساسه بواسطة احساس
بغيره مثال الاول الالوان والاضواء ومثال الثاني الشكل فان احساسه يتوقف على احساسه
باللون

مطلب

وذهب الشيخ ابو علي بن سينا الى ان الضوء شرط لوجود اللون محتجا بانا لا نرى اللون في الظلمة
فاما ان يكون ذلك لعدمه او لان الظلمة مانعة من الابصار والقسم الثاني محال لان من جلس في
غار فيه ظلم وجلس على باب الغار اقوام واوقدوا عندهم نارا فان الذي في الغار يرى الجالسين
عند النار ويرى الهوا مستنيرا والجالسون عند النار لا يرونه لانه في الغار ويرون
الهوا مظلما فلو كانت الظلمة كيفية مانعة من الابصار لما اختلف حال الهوا في المنع
باختلاف الاشخاص فتعين الاول وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان عدم رؤية اللون
منحصر فيما ذكرتم من الامرين لاحتمال قسم اخر وهو عدم كونه في الضوء فان من شرط المرئي
ان يكون مضيئا لذاته او لغيره وهاهنا انتفى الامران فلذلك لا نراه لم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من دليل واما الالوان فالقدما قالوا الخالص هو السواد الى اخره اقول ذهب بعض
القدما الى ان اللون الحقيقي هو السواد دون البياض لان السواد لا ينسلخ عن الجسم واما البياض
فهو قابل لكل الالوان والقابل لكل الالوان عار عنها فالبياض عار عن الالوان واما الذي يتخيل منه
فهو بسبب مخالطة الهوا للاجسام الشفافة المصغرة جدا فان زبد الماء ابيض وليس سبب بياضه
الا ذلك وكذلك الثلج وليس سبب بياضه ايضا الا ذلك لانه اجزاء جمدية شفافة خالطها الهوا
ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق يرى ابيض على لون مع ان سطوحها
عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هنالك عند الانفعال [illegible] لون
واما الشيخ ابو علي بن سينا فقد سلم ان الشي قد يرى ابيض لما ذكروه ولكن مع ذلك البياض قد يحدث
بغير ما ذكروه واحتج عليه بوجهين احدهما ان البيض المسلوق يصير بياضه الشفاف ابيض
وليس ذلك لان النار احدثت فيه تخلخلا وهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل وذلك لمفارقة
الهوائية والى هذا الوجه اشار الامام بقوله كما في بياض البيض المسلوق الثاني ايضا
الدوا المسمى بلبن العذرا

ليس لان اجزاءه واستخرج الطبخ الجزء المائي منه لانه بعد الطبخ يصير ابيض من قبله الجف وفي ذلك بين الوجهين
الى زمنه بعد ان صار ابيض الكثير مما قبله وليس كل بياض على الوجه الذي ذكروه وحققه هو
الدواء الذي يطرح فيه المرداسنج حتى ينحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطرح ما
طبخ فيه القلي ويصفى غاية التصفية حتى صار كانه الدمع ويخلط ذلك بالمائع
بصفته غاية الاختلاط والمبالغة لحصل المطلوب من ذلك ثم يخلط هنالك الماء فاذا
خلط انعقد فيه المحلول الشفاف من المرداسنج وبيض في غاية البياض فعلم ان البياض والسواد
لونان حقيقيان والمتوسطات بينهما اعني الحمرة والصفرة والخضرة كلها ايضا الوان
حقيقية وهو المختار لاصحابنا باسرهم والمعتزلة قال واما الضوء فقيل انه جسم وهو
خطا الى اخره اقول قبل الخوض في شرح ذلك لا بد من الفرق بين الضوء والنور والشعاع
والبريق فنقول الظهور اذا كان للشيء من ذاته سمي ضوءا وذلك مثل ما للشمس والنار والظهور
الذي للشيء من غيره يسمى نورا كما للجدران المستنيرة بضوء الشمس والسراج والترقرق الذي للشيء من
ذاته كما للشمس يسمى شعاعا والترقرق الذي للشيء من غيره يسمى بريقا كما للمرآة اذا عرفت هذا
فاعلم ان بعض الناس ذهب الى ان النور جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء
وهو باطل لان الاجسام متساوية في الجسمية لما ثبت ان الاجسام متماثلة في كونها اجساما
ومختلفة بكونها مضيئة ومظلمة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فكونها مضيئة
ومظلمة مغاير لكونها اجساما وذلك يستلزم كون النور والظلمة مغايرين للجسمية ومذهب
الشيخ ابي علي ان الضوء شرط لوجود اللون واحتج عليه بما نقلناه ومذهب الامام انه
شرط للاحساس بالالوان وليس لوجودها ما ذهب اليه صحة وانما ذهب اليه لضعف ما احتج به
الشيخ على مذهبه اللهم الا ان يقول لا شك ان الاحساس بالالوان ينتفي عند انتفاء الضوء
فيكون شرطا له

اذ المعنى بالشرط الا ما ينتفي الشي بانتفائه قال واما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية او لا العرض
اقول اختلف اهل العلم في ان الظلمة هل هي صفة ثبوتية ام لا فذهب الحكما وجمع من المتكلمين
منا ومن المعتزلة الى انها صفة عدمية وعرفوها بانها عدم النور عما من شانه ان
يكون مستنيرا والتقابل بينها وبين النور تقابل العدم والملكة وذهب بعض اصحابنا الى
انها صفة ثبوتية والتقابل بينهما حينئذ تقابل التضاد اما الحكما فقد احتجوا عليه بوجوه
احدها ما احتج به الشيخ وقد عرفت ضعفه وثانيها انا اذا غمضنا العين في الظلمة كان
حالنا كما اذا غمضناها وانا بحال الاغماض لا ندرك كيفية فكذا حال الفتح وثالثها انا لو
قدرنا خلو الجسم عن الضوء من غير اتصاف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة
ومتى كان كذلك لم يكن الظلمة امرا وجوديا والمتكلمون يمنعون المقدمة الاولى من كل
واحد من الوجهين اما الاصحاب فقد احتجوا على مذهبهم بان كل واحد من النور والظلمة اما
ان يكون وجوديا او كل واحد منهما عدميا او احدهما وجوديا والاخر عدميا والقسمان الاخران
باطلان اما الثاني فبالاتفاق واما الثالث فلكونه ترجيحا بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب
ولان الظلمة محسوسة بحس البصر وكل ما كان كذلك استحال ان يكون عدميا ولان الظلمة
نقيض اللاظلمة الصادق على العدم فتكون اللاظلمة عدمية فالظلمة وجودية لوجوب
كون احدهما وجوديا قال الحكما جوابا عن الوجه الاول بانا لا نسلم استحالة القسم الثالث
ولم لا يجوز ان يكون احدهما اولى بكونه عدميا من الاخر وعن الثاني لا نسلم كون الظلمة
محسوسة وعن الثالث عرفته عن قريب قال ومنها المحسوسات بالسمع وهي الاصوات
والحروف الى اخره اقول ذهب بعض الناس الى ان الصوت عبارة عن اصطكاك الاجرام
الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك مماسة قوية والمماسة غير الصوت والمحصل
الصوت

حيث حصلت المماسة وذلك باطل ولان المماسة مبصرة والصوت غير مبصر فالصوت اذن مغاير
للمماسة بل الصوت محسوس معلوم بالضرورة فلا حاجة له الى التعريف واما الحرف فقد
قال الامام في الملخص بان الشيخ حده بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في
الخفة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا او
غير طيب قال هذه الامور وان كانت هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الخفة
والثقل لكنها ليست مسموعة فان الطول عبارة عن حصول زمان بين اجزا الصوت بعضها الى بعض
والزمان غير مسموع واذا لم يكن الزمان مسموعا لا يكون كونه طيبا وغير طيب مسموعا
وكذا طول الصوت وقصره لان المسموع هو الصوت الحاصل في ذلك الوقت الا انه كان حاصلا
قبل ذلك فليس بمسموع قال بعض العلما ان هذا الحد لا يتناول بعض الحروف كالتا والبا والدال
والطا فانها ليست عارضة للصوت لانها لو كانت عارضة له لما وجدت بدون الصوت لامتناع وجود
العارض بدون المعروض والتالي باطل لان هذه الحروف توجد في اخر زمان حبس النفس واول زمان
الاطلاقة والصوت لا يوجد الا في زمان ارسال النفس فالامام لما راى ورود هذا السوال على
الحد قال الحروف اما ان يكون عارضة للاصوات كالسين والشين واما ان يكون حادثة
في اخر زمان حبس النفس واول زمان الاطلاقة كالبا والطا ويسمى الاول مصوتة والثاني
صامتة ومن هنا ظهر ان الحروف غير الاصوات لان المصوتة فلكونها عارضة لها
ووجوب مغايرة العارض للمعروض واما الصامتة فلتحققها عند عدم الصوت وتحقق
الصوت عند عدمها قال ومنها المحسوسات بالذوق الى اخره اقول المحسوسات
بالذوق اما ان يكون عدم الطعم واما ان يكون لها طعم والاول هو التفه والمسيخ
وهو اما ان يكون ضادا للطعم حقيقة واما ان يكون ضادا لمحسة فقط وهو الذي
له طعم

نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزا تخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد والبلخ ومو الذي لا طعم فيما فيه
الحرافه والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضه والعفوصة والقبض
لان الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه الثلاثة
اما الحرارة او البرودة او قوة معتدله بينهما فالحار ان فعل في الكثيف احدث المرارة وان
فعل في اللطيف احدث الحرافه وان فعل في المعتدل احدث الملوحة والبارد ان فعل في
الكثيف احدث العفوصة وان فعل في اللطيف احدث الحموضة وان فعل في المعتدل
احدث القبض والقوة المعتدله ان فعلت في الكثيف احدثت الحلاوة وان فعلت في اللطيف
احدثت الدسومة وان فعلت في المعتدل احدثت التفاهه وقال بعضهم الاصول
الطعوم اربعه الحلاوة والمرارة والحموضه والملوحة وسائر الطعوم المرارة
ثم الملوحة والعفوصة تركبها ثم القابض من الحامض قال يشبه ان يشكل الحرافه تفعل
تفريقا في العضو الوارد عليه والعفوصه قبضا فالمدرك منهما هل هو محض الطعم
او امر مركب من الطعم ومن التفريق او القبض الى غير ذلك مشكوك فيه اذ من الجائز
ان يقال المدرك ليس الا الطعم ومن الجائز ان يقال ان الطعوم انما تفترق لانها مع ما
حدث وقتا تحدث بعضها شيئا اخر يوجب اشراك العضو فيتركب من الكيفيه
الطعميه ومن الماس التفريقي واحدا لا يتميز الحس احد جزئيه عن الاخر فيصير ذلك
الواحد كطعم متميز عن غيره كما انه يجوز ان يكون طعم من الطعوم المتوسطه يلزمه
تفريق واسخان فيسمى جمله ذلك حرافه واخر يلزمه مع الطعم تكسيف وتخفيف
فيسمى جمله ذلك عفوصه ولما لم يقم البرهان احد المحتملين على الاخر قال الامام
هذا مما يتوقف فيه

الى اخره اقول الاشكل وانحصا بالحرافه تفعل تفريقا

قال ومنها المحسوسات باللمس وهي الحرارة الى اخره اقول ذهب الحكما الى ان الكيفيات
الملموسة اثنا عشر كيفيه وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسه واللطافة
والكثافه واللزوجه والهشاشه والجفاف والبله والثقل والخفه والا
او دونها منها كالصلابه واللين قال منهم من جعل البرودة عدم الحرارة
الى اخره اقول عرف الشيخ الحرارة في الشفا بانها التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين
المتشاكلات وعند الامام العلم بماهيتها ضروري فيستغني عن
التعريف اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض القدما جعل البرودة عبارة عن عدم
الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وجعل التقابل بينها تقابل العدم والملكه
وذهب المحققون الى انها امر وجودي والتقابل بينهما تقابل التضاد
واحتجوا عليه بان قالوا انا نحس من البارد بكيفيه مخصوصه والعلم بذلك
تلك الكيفيه اما عدم الحرارة او نفس الجسم والاول باطل لان العدم المحض
والنفي الصرف يستحيل ان يكون مدركا والثاني ايضا باطل لانا اذا ادركنا
الجسم الحار وجب ان ندركه على حالة البرودة لان برودته نفس جسميته حينئذ
فيكون الحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة وهو خلاف الوجود ولما بطل
هذان القسمان تعين انها صفه وجودية وهو المطلوب قال الرطوبة الكائنه
عبارة عن الالما نعم على ما نقوله الفلاسفه الى اخره اقول الحكما
فسروا الرطوبه بانه الكيفيه التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب
التركيب بانه الكيفيه التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه والاول
بالنار فانها سهله الصفه مع انها يابسه عندهم والثاني بالهوا فانه رطب مع الاتصال

كلام مجاز

لان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا كذلك فان اليبس مضاف يمتنع ان يكون
مضافا بل المحصول انه يقال الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الاشكال الغريبة
وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه ما يمنع من ذلك مع امكانه والتقابل بينهما
تقابل العدم والملكة واحتجوا عليه ان الرطوبة اما ان يكون عبارة عن قابلية الاشكال
او عبارة عن علة قابليتها فان كان الاول استحال ان يكون وجودية لان القابلية لو
كانت زائدة على الذات لكانت قابلية الذات لتلك القابلية ايضا زائدة عليها ولزم التسلسل
وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان الجسم لذاته قابل للاشكال فاستحال تعليل القابلية
بعلة اخرى زائدة على نفس الجسم لامتناع تعليل الامر الواحد بعلتين مختلفتين وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الجسم لذاته يقبل الاشكال بسهولة اذا عرفت هذا فاعلم ان من جعل الرطوبة
عبارة عن عدم الممانعة جعلها عدمية فيكون اليبوسة عبارة عن الممانعة فيكون وجودية
والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومن جعلها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير كانت وجودية
فيكون اليبوسة عبارة عن الكيفية المانعة من الالتصاق او هو موصوف بها بالغير فيكون هي
ايضا وجودية ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد وهذا هو المراد بقول الامام
واليبوسة في حقا بلتها وان المتكلمون جعلوا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
اعراضا وجودية وقالوا ان الحرارة جنس تحتها انواع فان حرارة الشمس مخالفة
بالنوع لحرارة النار وكذلك الرطوبة جنس تحتها انواع فان رطوبة الدهن مخالفة
بالنوع لرطوبة الما واحتجوا على ان الرطوبة صفة وجودية بانا نحس من الجسم الرطب
كيفية فتلك الكيفية ليست عدم اليبوسة لان العدم لا يحس ولا نفس الجسم والا لكان الاحساس
بالجسم اليابس احساسا بالرطوبة فهي اذن امر زائد وهو المراد من الرطوبة وان الثقل
امر زائد على الحركة الى اسفل

اقول قال الشيخ في الحدود الثقل عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن
الحركة الى الجهة السفلى وقال ايضا الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع فتكون الخفة
مفسرة بالكيفية التي بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى الجهة العلو او بالقوة
الطبيعية التي يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وعند الامام هما ان الحقيقتان
محسوستان في الامور المحسوسة لا يحتاج الى تعريف معلومة بالضرورة وغرض الامام في هذه
المسئلة الفرق بينهما وبين الحركة فان كل واحد منهما مغاير لنفس الحركة اما ان الثقل مغاير
لها فلانه يوجد مع عدم الحركة فان الانسان اذا اخذ حجرا ثقيلا وسكنه بيده في الجو
يحس ثقله ومدافعته مع انه ليس بمتحرك واما ان الخفة مغايرة لها فلانها توجد ايضا مع عدم
الحركة فان الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا يجد القاسر منه مدافعة مع عدم الحركة عن
موجود واما تغاير الخفة فظاهر واما مغايرتها للطبيعة فلان الجسم عند حيزه الطبيعي
يكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة لانها لو كانت حاصلة فاما ان يحصل الى
ذلك الحيز او الى غيره والاول محال لانه تحصيل الحاصل والثاني ايضا محال والا لكان
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو محال ولما تحقق الطبيعة بدون المدافعة لزم
تغايرهما بالضرورة قال اللين معناه عدم ممانعة الغامز ولا يكون وجوديا اقول
ذهب الحكماء الى ان اللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز وهذا المعنى عدمي فيكون اللين
عدميا وهو مغاير للرطب فان الشمع والعجين كل منهما لين وليس برطب والحكماء جعلوه
عبارة عن امر وجودي يلزمه عدم الممانعة واحتجوا عليه بان اللين نوع من انواع
الرطوبة والرطوبة وجودية فيكون اللين وجوديا والا لزم تقوم الامر العدمي بالامر الوجودي
وانه محال اجاب المتكلمون عنه بان قالوا انا لا نسلم ان اللين الا مجرد عدم الممانعة فان الحكيم
ان ها هنا امرا اخر هو ملزوم

الثقل حم

لعدم هذه الممانعة فابن البرهان وما ذكره من البيان ضعيف لانا نمنع كون الرطوبة وجودية قال
الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها
اخفض اقول المراد من استواء وضع الاجزاء ان يكون كلها باسرها على سمت واحد حتى لا يكون
بعضها ارفع وبعضها اخفض وهذا التعريف انما يستقيم على راي المتكلمين
ظاهر حيث قالوا تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى واما على راي الحكماء فانهم وان لم يقولوا بكون
الاجزاء موجودة بالفعل في الجسم لكنهم قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم بحال اذا فرض
ما فيه من الاجزاء كان على سمت واحد كان املس والا كان خشنا وكيف كان الملاسة والخشونة
ربما حصلت في الجسم بواسطة اجزاء اجنبية عن الجسم الخشن والاملس وقد ذهب بعضهم الى ان
الملاسة والخشونة كيفيتان زائدتان على ذات الجسم وعلى كون مخصوص لاجزائه
بالحس المعين لانا ندرك من الجسم الخشن والاملس كيفية وليس ذلك هو الجسم والا لكان
الاحساس بالجسم حال كونه املس احساسا بالخشونة وبالعكس ولا نفس العدم لان
العدم غير محسوس اصلا والملاسة والخشونة محسوستان ولا ايضا نفس الارتفاع
والانخفاض لان الارتفاع والانخفاض مدركان بحس البصر والملاسة والخشونة ليستا
كذلك فهما اذن امران زائدان على ذات الجسم وارتفاع اجزائه وانخفاضها ولا يعنى
بالخشونة والملاسة سوى ذلك قال ومن القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد
تبقى بعد مفارقة محالها ما فيه بنفسها الى اخره اقول زعم بعض قدماء الفلاسفة
ان الاعراض يجوز قيامها بنفسها وانتقالها من محل الى اخر وانما قالوا ذلك لان
المتكلمين استدلوا على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحركة والسكون في الحركة
والسكون عرضان حادثان وما لا يخلو عن الحوادث يكون حادثا فمنعوا الطرف لا نسلم
حدوث الحركة والسكون

ولم لا يجوز ان يكون ابتر بعض اجزائها قائما بنفسها او بمحل اخر ثم يعرض لكل استقلال هذه الاجسام المعينة لم لا نعلم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل فان الحق ان اعرف هذا فنقول الامام اشار الى ابطال هذا القول بانا نكون
بابطال الانتقال على الاعراض وباستحالة قيامها بنفسها اما المتكلمون فقد احتجوا على امتناع الانتقال
على الحركة بان الحركة لو تحركت لقامت بها حركة اخرى وكذا القول في الحركة الثانية فيلزم التسلسل وهو
ضعيف لانه لا يلزم من جواز الانتقال على الحركة جواز الانتقال على الحركة التي قامت بها فانه يجوز ان
يقع الحركة على الاولى دون الثانية واحتجوا على امتناع قيام الحركة بنفسها بانها لو قامت
بنفسها فلا يخلو اما ان تقتضي الحصول في حيز بعد الكون في حيز اخر او لا تقتضيه والاول محال لان
الكلام في الحركة لما حصلت في حيز بعد ان كانت في حيز اخر وكل ما كان كذلك كان جسما فالحركة جسم هذا خلف
والثاني ايضا محال لانه ليس بحركة لان ماهيتها هي الانتقال وهو ايضا ضعيف لانا لا نسلم ان الحركة ماهيتها
نفس الانتقال من حيز بعد ان كان في حيز اخر مطلقا بل اقتضاؤها ذلك بشرط ان يكون قائمة بالجسم
لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل واما الحكماء فقد احتجوا على امتناع الانتقال على الاعراض بان قالوا
تشخص العرض المعين ليس لماهيته او لشيء من لوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه فهو اذن معلول علة
اخرى وهي اما ان يكون حالا فيه او محلا له او لا حالا ولا محلا والقسم الاول محال والا لكان كلما توجد
موجبه وللتشخصه بالحال فيه ولو كان كذلك لاستحال ان يكون حالا في المحل لان الغني عن المحل لا يحل فيه والقسم
الثالث ايضا محال لانه لما لم يكن حالا فيه ولا محلا له نسبته اليه كنسبته الى غيره فلو اقتضى تشخصه
دون تشخص غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال فتعين القسم الثاني وهو ان يكون تشخصه بمحله واذا
كان كذلك امتنع مفارقته عن المحل لامتناع بقاء الشيء بدون تشخصه وهو ضعيف لانا نمنع ان نسبة ما لا يكون
حالا فيه ولا محلا له اليه كنسبته الى غيره وما البرهان على ذلك فانه يجوز ان يكون له نسبة مخصوصة اليه
دون غيره ثم الشرط لو كان تشخص العرض المعين بمحله فتشخص محله ان كان بالحال فيه لزم الدور

وان كان لحال الحال لزم التسلسل وجوابه ان تشخص محله لماهيه الحال فيه لا للتشخصه وحينئذ يندفع الدور
لان تشخص كل واحد من الحال والمحل يكون معللا بماهيه الاخرى قال واما الاكوان فقد اتفقوا على ان
حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي الى اخره اقول الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز وقد اتفق
الجمهور على انه امر وجودي خلافا لبعض الناس فانهم ذهبوا الى ان الجسم يمتنع ان يكون
حاصلا في الحيز وانما ذهبوا الى ذلك لان المتكلمين لما ارادوا ابطال كون العالم قديما قالوا لو كان
العالم قديما لكان حاصلا في الحيز فمنعوا هذه الشرطية وقالوا انما يمكن صدق هذه الشرطية ان لو امكن
حصول الجسم في الحيز لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما واما ما كان يستحيل حصول الجسم في الحيز لما
اذا كان معدوما فظاهر للعلم الضروري بان حصول الشيء في الخارج يستدعي حصول الظرف في المظروف
في الخارج محال واما اذا كان موجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون
متحيزا اولا يكون فان كان الاول استحال حصول الجسم فيه والا لزم تداخل المتحيزين فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال اللهم الا اذا كان ذلك الحصول بطريق المماسة ولا نزاع فيه لان الجسم حينئذ لا يكون
حاصلا في الحيز حقيقة ولان المكان لو كان جوهرا متحيزا وكل متحيز يصح عليه الانتقال
من مكان الى مكان اخر فالمكان له مكان فهو جوهر يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فيلزم
ان يكون هناك الى ما لا نهاية او يكون كل واحد منهما اعني المتمكن والمكان مكانا
للاخر والاول يوجب التسلسل والثاني الدور وكلاهما محالان وان كان الثاني وهو ان يكون المكان
جوهرا غير متحيز فهو محال اما اولا فلان الجسم يشار الى مكانه وجهته عند من يقول
بالمكان واما ثانيا فلان المكان ينتقل عنه واليه ولا شيء من المجردات كذلك وان كان عرضا فهو
ايضا محال اما اولا فلان الحال ينتقل لانتقال محله ولا شيء من المكان ينتقل بانتقال المتمكن
واما ثانيا فلان الحال محتاج الى المحل الذي هو الجسم المحتاج الى المكان والحيز فيلزم ان لو
كان المكان

في الشيء هو

حالا في المتمكن فيلزم الدور وهو الثاني ايضا محال اما اولا فلان العرض العام بعض المتمكن اما ان يكون
تاما بمحل او ببعض محل فان كان الاول افتقر ذلك المحل الى مكان اخر ولزم الدور او التسلسل
وان كان الثاني لم يكن العرض القائم به مشارا اليه ايضا وعاد المحال المذكور ولان العرض
العام لجسم يستحيل ان يكون لجسم اخر ساريا فيه وكل مكان فان المتمكن سار فيه فالعرض
القائم بالجسم يستحيل ان يكون مكانا لجسم اخر هذا مجموع نفاة المكان وقد قررها الامام في الملخص
على الوجه الذي حكيناه عنه وجوابه ان نقول لم لا يجوز ان يكون عرضا قوله لانه اما ان
يكون حالا في المتمكن او في غيره قلنا لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يكون بعدا مجردا عن المادة كما هو
مذهب افلاطون سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا قائما بجسم اخر قوله لان العرض العام
لجسم يستحيل ان يكون لجسم اخر ساريا فيه قلنا لا نسلم وما الدليل عليه فان عند ارسطو
المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو عرض قائم
بالجسم الحاوي ومكان للجسم المحوي لم قلتم بانه ليس كذلك ولا بد له من دليل قال اختلفوا في ان ذلك الحصول
هل هو معلل بمعنى والحق عدمه الى اخره اقول اختلفوا في ان حصول الجسم في الحيز المعين هل هو معلل
بمعنى اخر فذهب جمهور المتكلمين الى انه معلل بمعنى اخر قالوا وههنا شيء اخر هو اللون والطعم
الكائنية فاللون علة للكائنية واما الامام فاختار انه غير معلل واحتج عليه بان قالوا المعنى
الذي اوجب حصول الجسم في الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز او لا يصح فان صح حصوله
فاما ان يقتضي اختصاص ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضيه لكن الاول كان ذلك هو الاعتماد
ولا نزاع فيه لانه حينئذ يكون كالاعتماد ولان ... على شيء فانتزع ذلك الشيء الحجر اخر لو اعتمد شيء على
شيء اخر اما طبعا او قسرا انما يقتضي ارتفاع ذلك الشيء من ... الى مكان اخر لا الكائنية المطلقة وهو
انه لا يقتضي ايقاعه في الحيز لاختصاصه بحيز معين لم يكن حصوله في حيز معين بسببه اولى من حصوله في حيز اخر
فان لم يفتقر الحصول في حيز اخر

حسن لزم الترجيح بلا مرجح وان استعداد الكلام في ذلك المرجح فاما ان يتسلسل او يكون هو العماد
المذكور واما ان لم يتحقق وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لزم الدور وانه محال قال
المتكلمون ليس يعني بالاستقلال في قولكم انه يقتضي ان يقع في ذلك الجوهر في ذلك الحيز اي
لا يقتضيه ان عنيت به حصوله في ذلك الحيز فنختار القسم الاول وهو غير منه هنا الا انا
لا نعني بالكون شيئا سوى معنى هذا انه وان عنيت به الحصول بواسطة اعتماد فيجيء
ما ذكرتم عليه فنختار القسم الثالث قوله حينئذ لا يكون حصوله في حيز معين بسببه اولى
من حصوله في حيز اخر ممنوع وما الدليل عليه ثم قالوا الدليل على ان حصول الجوهر في الحيز
المعين معلل بمعنى اخر هو ان الحصول في الحيز المعين جائز والجائز لا بد له من مؤثر والعلم
بكل واحد من المقدمتين ضروري وذلك المؤثر لا يجوز ان يكون ذات الجوهر والا لما فارق
الحيز المعين لزم اتصاف اللازم فاذا انه حيز اخر لم يكن حاصلا في ذلك الحيز المعين وهو محال
فهو اذن امر مغاير للذات وهو اما عدمي او وجودي والاول محال بالضرورة فتعين الثاني
وهو المطلوب قال الامام اعتراضا على هذه الحجة لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يكون
المؤثر هو الفاعل المختار قال الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز
اخر اي اخره اقول لا يرمى بقيد هذا الحد فقط اخر وهو ان يقال الحركة عبارة عن
حصول الجوهر في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر عقيبه من غير تخلل زمان والا لكان
الجسم الحاصل في مكانه مدة عشرين سنة متحركا الآن ضرورة صدق هذا التعريف عليه
ومعلوم انه ليس كذلك واعترض على هذا التعريف بوجوه الاول ان شان الحد
الاطراد والانعكاس وهذا التعريف غير منعكس والا لكان الجوهر الفرد اذا تحرك
على نفسه حركة دورية وجب ان لا يكون متحركا وانه باطل بالضرورة الثاني ان الحصول امر
نسبي والحركة ليست كذلك

محال صح

ويعرف ما ليس باضافي بالمضاف غير جائز الثالث ان الحركة امر سابق على الحصول لانها تحقق
الحصول لانه يصح ان يقال تحركت الى المكان فحصلت فيه والسابق على الشيء استحال
ان يكون نفس ذلك الشيء والا لزم سبق الشيء على نفسه وهو محال واجيب عن الاول
بمنع وجود الجوهر الفرد وبمنع حركته على نفسه وعن الثاني بان الحركة عبارة عن امر يلزمه هذا
الحصول واما الحكماء فعرفوها بانها عبارة عن الانتقال من حالة الى اخرى وهذا اعم من التعريف
الاول لعدم اختصاصه بالحركة المكانية وشموله الثلاث الباقية والحركة في الكيف كانتقال
الجسم من البياض الى السواد او البرودة الى الحرارة واعترض بعضهم عن التعريف بان
الانتقال عبارة عن الحركة فتعريف الحركة به تعريف للشيء بنفسه وانه محال وعرفوها
بانها عبارة عن الكون في المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله فيه ولا بعده قال والسكون عبارة
عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد اقول انما قيد الحيز بالواحد ليخرج عنه الجوهر
اذا تحرك في ازمنة فانه حصل في جسم الحيز اكثر من زمان واحد مع انه ليس بساكن وانما قيد
الزمان بالواحد ليخرج عنه الحصول الذي هو الحركة اذ ذلك الحصول حصول في زمان واحد
وهذا حصول في زمانين واعترض عليه بوجوه الاول ان الحصول امر اضافي والنسب والاضافات
لا وجود لها في الخارج عند كم والسكون من الامور الوجودية فتفسير الامر الوجودي
بالامر العدمي باطل الثاني ان الحركة والسكون كما يعرضان للجوهر يعرضان ايضا للجسم
فتفسير الحصول بالجوهر يجعل الحد قاصرا الثالث ان الحصول امر غير معلوم ماهيته لانه يحتمل
ان يكون المراد منه الحلول ويحتمل ان يكون المراد منه المماسة وكذا الزمان الواحد غير بين
الحركة والسكون بهما يكون تعريفا للمعلوم بالمجهول والاشهر بالاخفى وانه غير جائز
في التعريفات واجيب عن الاول بان المراد بالسكون معنى يلزمه الحصول وعن الثاني
انا نعني بالجوهر القائم

العالم بنفسه سوا كان قابلا للانقسام او لم يكن وعند الثاني الحصول في الزمان الواحد معلوم
التصور بالضرورة قال فعلى هذا الحصول في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا
الى اخره اقول المتكلمون لما عرفوا الحركة والسكون بما ذكرناه اختلفوا بعد ذلك
في انه هل يمكن خلو الجسم عنهما فقال بعضهم بجوازه لان الجسم في اول زمان حدوثه ليس
بساكن لانه غير حاصل في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك
الحيز بعد ان كان في حيز اخر فعلى هذا الحصول في اول زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا
وقال بعضهم بامتناعه وان الحصول في اول زمان الحدوث سكون وقوله انما يصح ان
لو علمنا ان الحركة غير السكون معناه انه انما يصح ان لو كان حصول الجوهر في المكان في اول
زمان حدوثه سكونا ان لو فسرنا السكون بما ذكره الامام ابو الحسن الاشعري لانه قال ان
الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي هو فيه سكون وان تحرك الى مكان اخر فحركته الى
المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه وقال بعض الفلاسفة ان السكون كونان متواليان
في مكان واحد والحركة كونان متواليان الجوهر في المكان الاول والثاني في المكان الثاني فعلى هذا
صار السكون عند هذا الامام مفسرا بالكون في المكان مطلقا لانه جعل الحركة الى المكان
الثاني ايضا سكونا فيه وحركة اليه فقد لزم من مذهبه ان يكون الحركة من افراد السكون
فالجسم اذن في اول زمان حدوثه يكون ساكنا لان مطلق الكون في المكان صادق عليه والنزاع
لفظي راجع الى تفسير السكون قال والاجتماع حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان
يتخللهما ثالث والافتراق كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث اقول الشيخ ابو الحسن عرف
الاجتماع عن المتخلل المحال الذي هو عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين ولهذا بحيث لا يمكن ان يتخللهما
ثالث وقوله في تعريف الافتراق كونهما اي كون الجوهرين في حيزين اعرف هذا على المتكلمين
ذهبوا الى ان الاكوان اربعة

الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فالاجتماع التماس والافتراق التباين والحركة الانتقال والسكون
الكون في المكان او الحيز هذا عبارتهم وقال بعض المحققين الاجتماع والافتراق داخلان تحت السكون
لدخولهما تحت الحركة او داخلان تحت السكون لان الاجتماع حركة الشيء الى جنب صاحبه والافتراق
حركته حركة من جواره الى غيره وكل متحرك ساكن من غير عكس لان الحركة هو الكون الاول
في المكان الثاني والسكون هو الكون في المكان مطلقا وليس كلما كان كائنا في المكان كان
كائنا في المكان الثاني كونا اولا قال والدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر تحرك بعد ان
لم يكن متحركا والتغير من امر الى امر يستدعي وجود الصفة اقول اتفق المتكلمون على ان
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق امور وجودية بانهم قالوا ان الاجسام متحركة
بعد ان لم يكن متحركة وساكنة بعد ان لم يكن ساكنة ومجتمعة ومفترقة بعد ان لم يكن
كذلك والتغير من امر الى امر اخر يستدعي ان يكون احد الحالين امرا وجوديا لانه لو كان كل منهما
لما كان التغير الا الحدوث لزم بالضرورة كون احدهما امرا وجوديا والا لزم كون العدم رافعا
للعدم وانه محال اما الفلاسفة فذهبوا الى ان الحركة صفة وجودية زائدة على ذات
الجسم واما السكون فهو عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك قال الاعتراض هذا
منقوض الى اخره اقول قد ذكروا على المقدمة القائلة بان تبدل احد الحالين بالاخرى
يستدعي كون احدهما وجودية نقوضا الاول ان الباري تعالى كان عالما بان العالم سيوجد
ثم صار عالما بانه موجود ففي هذه الحالة تبدل احد الحالين بالاخرى مع امتناع ان
يكون شيء منهما وجوديا اما الاول فلانه لو كان وجوديا وتقرر قدمه لزم من ذلك انعدام القديم
الموجود وانه محال واما الثاني فلانه لو كان وجوديا مع كونه حادثا لزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وانه ايضا محال الثالث ان الباري تعالى لم يكن راسا للعالم دونه امتناع
المعدوم

ثم صار واسطة فيها هنا ايضا سلنا لحدث الجالس بالحركة مع ان شيئا منها استحال ان يكون
وجوديا لما مر في البعض الاول الثالث ان البارئ تعالى ما كان فاعلا للعالم ثم صار فاعلا
له وليس شيء منهما وجوديا لما مر ايضا ولان الفاعليه لو كانت صفة وجوديه حادثه
افتقرت الى احداث اخرى لذلك هو الفاعليه والكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال
ثم قالوا ولئن سلمنا صحة هذه المقدمه لكن صدقها يقتضي ان يكون السكون عن الحركة الى
السكون ومن الاجتماع الى الافتراق موجبا لكون الحركة او السكون وجوديا ولكون الاجتماع
والافتراق يكون وجوديا فلا وانتم ادعيتم كون الكل وجوديا قال انا نجيب عن الاول بان
التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات الى قوله قال الامام قطب الدين المصري
في هذا الجواب نظر لانهم لم يلزموا علينا التغير في الذات وانما الزموا تغير الحدث الجالس
بالحركة لا يقتضي كون احدهما وجوديا وما ذكره الامام لا يتوجه على هذه الالزامات ثم قال
والجواب الحق ان نقول نحن نسلم ان تبدل الحدث الجالس بالحركة يستدعي ان يكون احدهما
وجوديه او مشتمله على الامر الوجودي وما ذكرتموه من الصور استملت الحالتان او احدهما
فيها على الامر الوجودي اما الصورتان الاولتان فظاهر لان فيهما تكون العلم والقدرة
امرين وجوديين واما الصورة الثانيه فلان كون الفاعل فاعلا عبارة عن الفعل مع
خروج الفعل امر وجودي وانا اقول هذا الفاضل غفل عن مراد الامام لان الامام اشار بهذا
الجواب الى تخصيص تلك المقدمة بالذات والصفات وكانه قال نحن نرى ان تبدل حركة
الراس بالحركة وتبدل الحدث الصغير بالحركة يوجب ان يكون احدهما وجوديه وما
ذكرتموه من النقوض تغير فيها الحدث الاضافي بالحركة والتغير في الاضافات لا يقتضي
التغير في الذات ولا في الصفات حتى يكون نقضا علينا وفيما ذكره من الجواب نظر لان كون
الفاعل فاعلا عبارة عن

ذكره ممنوع غاية ما في الباب انه هنا المعنى لا يعرض للشيء الا عند صدور الفعل عنه اما كون الفعل داخلا
في نفس معلوم المفهوم الا ان يفسر الاشتمال بما هو اعم من مفهومه وحينئذ يصح الجواب لكن
المذكور والجواب عن المطالبه هو ان نقول الحركة والسكون من نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول
في الحيز الا ان الحصول في حيز ان كان مسبوقا بالحصول في حيز اخر كان حركة وان كان مسبوقا
بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا فاذن الحركة اما رتبت عن السكون مسبوقيته بالحصول
لحصول الخير في حيز اخر والسكون مسبوقيته بالحصول لحصول الحيز في ذلك الحيز وشيء منهما لا يجوز
ان يكون حدا انما لما اختص به لانها من الامور الاضافيه والحركة والسكون ليسا كذلك ثم نقول
ما ليس باضافي بالاضافي محال فيهما اذن من لعوارض والاختلاف في العوارض لا يوجب الاختلاف
في الماهيه واذا ثبت انهما في نوع واحد وثبت ان الحركة وجودية لزم من ذلك ان يكون السكون ايضا
وجوديا بالامتناع ان يكون الامر العدمي والامر الوجودي كلاهما من نوع واحد ويلزم منه ايضا
ان يكون الاجتماع والافتراق ايضا امرين وجوديين لما بينا انهما داخلان تحت الحركة وامتناع
دخول العدم تحت الوجود وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحركة والسكون ليسا من الامور
الاضافيه فان كلا منهما لما كان نفس الحصول في الحيز والحصول في الحيز امر نسبي اضافي
كان الحركة والسكون ايضا كذلك ولئن سلمنا لكنا لا نسلم ان ما به الامتياز لا يكون مقوما كما في
الامور المفارقه وظاهر انه ليس كذلك لان الحركة من لوازمها انها مسبوقة بحصول الخير في حيز
اخر والسكون من لوازمه انه مسبوق بحصول الخير في ذلك الحيز والاختلاف في اللوازم دليل
الاختلاف في الملزومات حقوله وبهذا الطريق يثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه
امر ثبوتي يعني اذا ثبت ان السكون امر وجودي لزم من ذلك ان يكون الحصول في الحيز حال الحدوث
امرا وجوديا لما بينا ان السكون عبارة عن مطلق الكون في المكان يا الزم تقسيط الاعتبارات
الاجتماع والافتراق امران متغايران للكون

المخصص للجوهر بالحيز اقول قد عرفت ان من الاصحاب من يقول ان الاجتماع والافتراق امور زائدة على الحركة
والسكون فاعلم ايضا ان بعضهم يقولون انها امور لا يدل على الحركة والسكون واحتجوا
عليه بانهما داخلان تحت الكون لان الكون امر وجودي لصحة حمل النوع على الجنس والداخل في الامر الوجودي
يجب كونه وجوديا والا لزم تقوم المعدوم بالموجود وانه محال فلا لانهما نوع الاخر فيكون كل منهما
وجوديا بالامتناع كون العدم نوعا للعدم واذا كان احدهما وجوديا كان الاخر ايضا كذلك لما
عرفت انهما من نوع واحد واحتج الامام على ابطال هذا المذهب بانا اذا تصورنا الجوهرين
حاصلين في حيزين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث وذهلنا عن كل ما عدا هذا المعنى فقد تصورناهما
مجتمعين ومتى ذهلنا عن هذا المعنى وتصورنا كل ما عداه لم نتصورهما مجتمعين فعلم ان الاجتماع لا معنى
له الا هذا المعنى وكذا القول في الافتراق وفيه نظر لجواز ان يكون تصور هذين المعنيين ملزوما
لتصور الاجتماع والافتراق لانه لا يلزم من تصور شيء عند تصور شيء اخر مع الذهول عما
عداه ان يكون هو هو بعينه احتج المتاخرون من الاصحاب الذين قالوا الاجتماع لا معنى له الا
حصول الجوهرين في حيزين بحيث لك شانه الى الكون ولا نزاع فيه وقولنا لا يمكن ان يتخللهما
ثالث قيد عدمي فاذن لا وجود لمعنى الاجتماع والافتراق عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين بحيث يمكن ايضا
اشارة الى الكون وقولنا يمكن ان يتخللهما ثالث قيد عدمي لان الامكان ليس امرا وجوديا فاذن
لا معنى للاجتماع والافتراق سوى الحصول في الحيز والله اعلم قال اختلفوا في ان المحوي حال استقراره
في الحاوي هل يكون متحركا ام لا الاخر اقول اعلم ان المحوي كما اذا تحرك سفينة الى سفل من حيز
المحيط لجزء تارة لا يستقل ويكون ذلك على قسمين لانه حينئذ اما ان يصح عليه الحركة او لا يصح
والاول كالمنقول في الصندوق والماء في السفينة المتحركة فان الصندوق والسفينة
متحركان في الموضع والماء فيها بل الماء حيزها والثاني كالاعراض في المحل والذي عرفت
هذا فاعلم ان العلما

اختلفوا في ان الموضوع في الصندوق المنقول والماء في السفينة المتحركة هل هو متحرك ام لا قال
الامام والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات لان الحركة ليست عارضة بالذات بل عرضت لشيء
لزم من حركته حركة ما هو فيه ومثل هذا يسمى متحركا بالعرض وهو احتجنا لجميع الفلاسفة والمحققين
ان النزاع لفظي لان من قال انه ليس بمتحرك عنى بالمتحرك ما يستقل بمفارقة الحيز بنفسه
ولا شك ان هذا المعنى معدوم عن المنقول في الصندوق والماء في السفينة المتحركة ومن
قال انه متحرك عنى بالمتحرك ما اختلف اوضاعه ونسبه بالقياس الى الامور الخارجة عنه ولا شك
انها كذلك قال والاكوان باسرها متضادة لانها ان تقتضي الحصول في حيز واحد كانت متماثلة
وكانت متضادة لانها ان تقتضي الحصول الاخر اقول هذا من تفاريع القول بان الكون
معنى يخصص الجوهر بالحصول في حيز معين اذا عرفت فنقول الدليل على ان الاكوان متضادة انها
اما ان يكون مقتضية للحصول في حيز معين او تقتضي الحصول في احياز مختلفة فان كان الاول
كانت متماثلة والمتماثلات مما الامر ان لوجود بان التماثل يستحيل اجتماعها ومتى كانت كذلك امتنع
اجتماعها في المحل الواحد في الزمان الواحد فتكون متضادين لانها لا نعني بالضدين الا امرين
وجوديين متنافيين اذا كان كذلك وان كان الثاني تكون ايضا متضادة لانه حينئذ يستحيل اجتماعها
والا لزم حصول الجوهر الواحد في حيزين مختلفين وهو محال وفيه نظر لانا لا نسلم انها
لو اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة فان الامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم
واحد فمن الجائز ان يكون مختلفة مشتركة في اقتضائها الحصول في حيز واحد والاولى
ان يقال انها لو اقتضت الحصول في حيز معين امتنع اجتماعها والا لزم اجتماع العلل الكثيرة
على معلول واحد وانه محال واعلم ان من الاكوان ما يجوز عليها البقاء كالكون الذي
يقتضي الحصول في حيز معين مع اللبث ويقتضي الحصول في حيز يليه ومنها ما لا يجوز عليها
البقاء كالكون

الذي يقتضي الحصول لحصر معنى مع الذي يقتضي الحصول لحصر ما لشيء هو فوقه قال واما الاعراض التي
لا يتصف بها غير الحي فاجناس منها الحيوة اقول ذهب جمهور الفلاسفة الى ان المرجع بالحيوة
الى اعتدال المزاج اعتدالا يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم الحيوة عبارة عن قوة الحس والحركة
وقال المتكلمون من اصحابنا وجميع الاطباء انها عبارة عن معنى زائد على اعتدال المزاج وقوة
الحس والحركة بها استعد العضو لقبول الحس والحركة وبها ولاجلها يصح على الذات ان يعلم
ويقدر واحتج اصحابنا على ذلك بانا نرى بعض الاجسام يصح عليه ان يعلم ويقدر وبعضها
لا يصح عليه ذلك فلا بد لك من مقتضي اختصاص البعض وليس بامر يوجب تلك الصحة اذ لو كان كذلك
لما صح اختصاصه بشيء دون ما يماثله من الاجسام لما عرفت فهو امر اشترك المتماثلات في الامكان
قال الامام لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الحيوة مشروطة بحيوة اخرى لانه يصح ان يقال الحيوة
الحي بصفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لما اختص هو بهذه الصحة دون غير الحي بل كان يجب ان لا يحصل
هذه الصحة لشيء منها اعني الحي وغير الحي او يكون حاصلة لكل منها فان رجعت هذه الى مقتضى
اشتراط الحيوة بحيوة اخرى بل بامر اخر من استعداد او صفة قلنا اذا سلمتم اشتراط
الحيوة بصفة او استعداد فلنسبق الكلام في تلك الصفة او الاستعداد الى امر اخر
ويلزم منه التسلسل في المطلوب ليس الا ذلك وانه محال احتج الشيخ ابو علي في القانون على
ان الحيوة امر وراء اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة
للاجتماع والتركيب لاجل ما فيه من العناصر المتنافية الى الانفكاك انما يبقى مجتمعا بقاسر وذلك
القاسر ليس هو المزاج وما يتبعه لانه متأخر عن الاجتماع والتركيب فهو اذن قوة اخرى متقدمة
على المزاج وتوابعه ويحتمل ان يكون قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة الغاذية
وغيرها او قوة اخرى غير هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة
والثاني باطل لوجهين

الاول ان قوة الغاذية تبطل مع بقاء العضو حيا الثاني ان القوة الغاذية موجودة للنبات وكان يجب ان يكون
مستعدا لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن تلك القوة من جنس اخر مغاير للقوى
النفسانية والنباتية وهو المطلوب واجاب الامام عنه في الملخص بانه لم لا يجوز ان يكون المرجع بها
الى قوة الحس والحركة قوله لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة قلنا لا نسلم غاية ما في
الباب انه لا يظهر اثارها فيه وعدم ظهور اثارها لا يدل على عدمها لان عدم الاثر قد يكون لوجود المانع
كما قد يكون لعدم المقتضي ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المرجع بها الى القوة الغاذية قوله قد تبطل
هذه القوة مع بقاء العضو حيا قلنا لا نسلم لجواز ان يقال انها باقية لكنها عاجزة عن الفعل لحصول
المانع قوله في الوجه الثاني ولان الغاذية موجودة في النبات فكان يجب ان يكون النبات
مستعدا لقبول الحيوة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان غاذية النبات مساوية لغاذية
الحيوان في النوع وهو ممنوع بل انهما مختلفان بالنوع والماهية والامور المختلفة بالماهية
لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام والمعاني المذكوران هما اللذان ذكرهما في الكتاب ايضا وقال بعض
الفلاسفة الحيوة هي الروح وهو جوهر لا متحيز ولا حال في المتحيز وقال بعض اطبائنا انها عبارة عن
اعتدال الطبائع في البدن وقال اخر انها من جملة القدرة اللذة قاسم جامع لكل ما لا يصح الفعل بدونه كالحيوة
والعلم وصحة الجارحة والقائلون بهذه الصفة منهم من اثبت للخلق صفة وجودية الى الحيوة
اقول القائلون بان الحيوة معنى زائد على اعتدال المزاج وقوى الحس والحركة اختلفوا في الموت
فذهب المتكلمون الى انها صفة وجودية والتقابل بينهما تقابل التضاد واحتجوا عليه بقوله تعالى
الذي خلق الموت والحيوة وجه التمسك ان المراد من خلق الحيوة ايجادها فيجب ان يكون المراد من
خلق الموت ايضا ايجاده لكونه نسقا له لانه مخلوق والايجاد لا يكون الا للامر الوجودي اجاب عنه الامام
بان الخلق كما يطلق على الايجاد كذلك يطلق على التقدير كما في قوله تعالى واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير

هذا م

وللرادعنه التقدير بالنقل عن جهة النفس واذا جاز ان يكون المراد القدرين فلا يساوي الى الحادث الا بدليل
والمقدر لاجل ان يكون موجودا بان الحيوان يكون غبيا واما الفلاسفة فجعلوا الموت عبارة عن عدم
الحيوة عما من شانه ان يصير حيا والتقابل بينهما حينئذ تقابل العدم والملكة قال البنية الصالحة
ليست شرطا لوجود الحيوة خلافا للمعتزلة والفلاسفة الى اخره اقول اما المتكلمون فعنوا
البنية الصالحة مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها واما الفلاسفة فالجسم
المركب من الطبائع الاربعة اذا عرفت هذا فنقول الفلاسفة وقوم من الاطبا وهم الذين قالوا
الحيوان عبارة عن اعتدال مزاج الطبائع في البدن والذين قالوا انها عبارة عن قوة الحس
والحركة ذهبوا الى ان الحيوة لا تتعلق الا بالجسم المركب من الطبائع الاربعة والمعتزلة
ذهبوا الى انها لا تتعلق الا بمجموع اجزا شانه ما ذكرناه وقال اصحابنا لا يشترط البنية
الصالحة لتعلق الحيوة واحتجوا على ذلك بان الحيوة لو وجب ان يكون قيام الحيوة بجسم هذا شانه
فلا يخلو اما ان يقوم بكل جزء منه حيوة على حدة او يقوم حيوة واحدة بجميع الاجزا او يقوم الحيوة ببعض
الاجزا دون البعض والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو قام بكل جزء حيوة على حدة
فلا يخلو اما ان يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر او لا يكون فان كان قيام الحيوة
ببعض الاجزا يتوقف على قيامها بالبعض الاخر من غير عكس والاول باطل فيفضي الى الدور
وكذا الثاني لان الاجزا متماثلة فتوقف قيام الحيوة بكل منها على قيام الحيوة بالاخر من غير عكس
يكون ترجيحا لاحد الطرفين المتساويين على الاخر من غير مرجح وانه محال فثبت ان الواقع لو كان
هذا القسم حصل مطلوبنا لان قيام الحيوة بالجزء الذي قيام الحيوة به ليس مشروطا بقيام
الحيوة لشي من الاجزا يكون ممكنا بدون قيام الحيوة بغيره من الاجزا لان ما لا يكون مشروطا
لشي جاز وجوده بدونه واما القسم الثاني وهو ان يكون الحيوة الواحدة قائمة بجميع الاجزا
فهو باطل لامتناع

قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة واما القسم الثالث وهو ان يقوم الحيوة ببعض الاجزا دون البعض فهو لحصل
ايضا باطل لانه يحسن ان يكون الحي هو ذلك الجزء فقط لا المجموع والاول الواقع لو كان هو هذا القسم
المطلوب لانه حينئذ حصل قيام الحيوة بما ليس مركبا من الطبائع الاربعة ولا يكون البنية الصالحة شرطا
لوجود الحيوة ولقائل ان يقول لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يقوم بمجموع الاجزا من حيث هو مجموع لا بالكل
ان عنيتم بالجزء فيما ذكرتم من الترديد الجوهر الفرد فلا نسلم الحصر وانما ينحصر ان لو كان الجوهر الفرد
موجودا وهو ممنوع وان عنيتم به اجزا الحيوان كاليد والرجل وغيرهما فنختار انه يقوم الحيوة ببعضها من
من غير اشتراط قيامها بالبعض وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من ضرورة تركب كل عضو من الاعضا
الطبائع الاربعة وعدم تماثلها الا انا نقول المراد بالجزء ما يتركب الجسم منه لتعلق الحيوة به
وهو الجواهر الفردة عند المعتزلة والطبائع الاربعة عند الحكما قال بعض الفضلا ان قيل ان الحيوة
هي الجامعة والحافظة لبقا الطبائع محفوظة بعد اجتماعها على حد خاص فاستحال الحيوة
بدون البنية ولا يستقر لو كانت هذه الملازمة وان لم يتعلق بذلك فهو موضع نظر قال ومنها الاعتقادات
وهي امور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة اقول ومن الاعراض
التي يتصف بها الحي قسم يقال له الاعتقادات والامام رحمه الله يشير بقوله وهي امور يجدها
الحي من نفسه الى ان وجودها معلوم بالضرورة لان العلم الحضوري [illegible] لا يعرف
يستحيل ان يكون محسوسا او مدركا بفطرة النفس ويشير بقوله ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها
بالضرورة الى ان تصورها بديهي لا يحتاج الى التعريف لانها لا تكون معلوما بالضرورة الا فيجب
ان يكون امتيازه عن غيره مدركا بالضرورة والا لزم ان يكون العلم بامتياز الشي عن غيره
سابقا على تصوره وانه محال وفي المقدمة الخيرة نظر لان العلم بامتيازه عن غيره موقوف
على تصوره باعتبار ما لا على تصوره بذاته وحقيقته قال وهي اما ان تكون جازمة او لا يكون

[illegible]

الا الجازم فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان مطابقا فلا يخلو اما ان يكون عن سبب موجب لذلك الاعتقاد
المطابق او لا عن سبب يوجب ذلك والثاني هو اعتقاد المقلد والاول هو البديهيات ان كان ذلك
السبب هو مجرد تصور طرفي الموضوع والمحمول كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وان الكل اعظم من الجزء وان الواحد نصف الاثنين فان المتوقف في مثل هذه القضايا ليس الا التوقف في
تصور طرفيها والضروريات ان كان ذلك السبب هو الاحساس باحدى الحواس الخمس الظاهرة او
الباطنة كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة وان لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا
ولذة والما والنظريات ان كان ذلك السبب هو الاستدلال كالعلم بوحدة الصانع وحدوث
العالم واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد في كل واحد من طرفي النقيض على السوية
فهو الشك وان كان احدهما راجحا فالطرف الراجح هو الظن والطرف المرجوح هو الوهم قال
ولما كانت مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك اقول المراد ان
كل واحد من مراتب الظن والوهم يقبل الزيادة والنقصان الى غير النهاية اذ ما من ظن
الا وفوقه ظن اخر ووهم اقوى من وهم اخر قال اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره
بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به الى اخره اقول اتفق المتكلمون على ان تصور العلم
كسبي الا الجويني فانه قال ان العلم لخفاء تصوره اولى به وهو اختيار الامام واحتج الاولون
بان العلم صفة غير مستقلة بالمعقولية لان معقوليته تبع لمعقولية مفروضاته التي هي
الماهيات المعلومة التي هي غير اولية التصور واذا كان كذلك فالعلم التابع لتصورها اولى
ان لا يكون اولي التصور ولان اكثر الناس اشتغلوا بتعريفه ولو كان تصوره اوليا لاستحال
منهم ذلك ولان الناس اختلفوا في حقيقته ولا شيء من الاولي التصور كذلك اما الامام فقد
احتج على انه لا يعرف بان قال لو عرف فاما ان يعرف بنفسه او بغيره والاول محال لوجوب
العلم بالمعرف قبل العلم

بالمعرف وامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه والثاني ايضا محال لان ذلك الغير ان لم يكن معلوما استحال
تعريف العلم به وان كان معلوما كان انكشافه بالعلم فلو كان هو كاشفا للعلم لزم الدور وانه محال
ولقائل ان يقول ان عنيت بكون العلم كاشفا لذلك الغير كونه معرفا له فهو ممنوع لجواز ان
يكون ذلك الغير معرفا بامر اخر غير العلم او يكون غنيا عن التعريف وان عنيت به تعلقه بذلك
الغير فمسلم لكن لا نسلم لزوم الدور فانه لا امتناع في ان يتعلق العلم بامر على ما هو عليه من
حقيقته ثم يصير ذلك الامر معرفا لحقيقة العلم ثم احتج الامام على ان تصوره بديهي بان ذلك
اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه لان العلم بكوني عالما عبارة عن
العلم باتصاف ذاتي بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي تصور كل واحد من الموصوف
والصفة فعلم ان تصور العلم جزء من تصور هذا المجموع واذا كان تصور المجموع بديهيا كان تصور
اجزائه كذلك والا لزم توقف البديهي على النظري ضرورة توقف تصور المجموع على تصور
اجزائه فيصير البديهي نظريا وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم ان ما يتوقف عليه تصور التصديق البديهي
يجب ان يكون بديهيا لان التصديق البديهي هو القضية التي تصور طرفيها وان كان حصوله بالكسب
يكون كافيا في الجزم بالنسبة بينهما واذا كان كذلك لا يجب ان يكون تصور اجزائها بديهيا وكيف لا
يتوقف عليه التصديق البديهي لو كان بديهيا لكان تصور النفس بديهيا اذ كل احد يعلم بالضرورة
وجود نفسه ثم انا نذكر على سبيل الحكاية ما قالوه في تعريف العلم قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري العلم ما اوجب لمحله كونه عالما وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به
مع توطين النفس عليه او مع سكون النفس اليه وقال المتاخرون العلم اعتقاد الشيء على ما هو
به مع توطين النفس اذا وقع ضرورة او نظرا واحترزوا بالقيد الاخير عن اعتقاد المقلد فانه
وان كان مع سكون النفس لكنه غير واقع عن ضرورة ونظر وفيما ذكر على الاول بان العالم لا يمكن
تعريفه الا

بالمعلوم تعريف العلم به يكون دورا او على الاخرين بان العلم لو كان عبارة عما ذكرتم لكان البارى تعالى
معتقدا او ساكن النفس واطلاق ذلك عليه تعالى مستبعد جدا وقال القاضي ابو بكر العلم ما يحسن
به اتقان الفعل واحكامه وقال الاستاذ ابو اسحاق العلم تبيين المعلوم على ما هو به وقال
العلم ادراك المعلوم على ما هو به وقال بعضهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به واشتمل
على كل من امثال هذه الحدود من الخلل قال قيل العلم سلبي وهو باطل لان اخره اول الاضطراب
كلام الشيخ في العلم فانه جعله امرا عدميا حيث فسره بالتجرد عن المادة وتارة جعله وجوديا
حيث فسره بالصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وقال في الاشارات
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة جعله عبارة عن مجرد اضافة واخرى
عن صفة ذات اضافة اذا عرفت هذا فالامام يبطل مذهب من قال انه امر سلبي واحتج عليه بان
العلم لو كان امرا سلبيا لكان سلبا لما ينافيه وما ينافيه لا يخ اما ان يكون سلبا او وجودا فان
كان سلبا كان العلم وجوديا لان سلب السلب وجود بالضرورة والتقدير انه سلبي
هذا خلف وان كان وجودا لزم حصول العلم في كل صورة صدق عليها عدم ذلك المنافي وعدم المنافي
يصدق على العدم فيلزم اتصاف العدم بالعلم وانه محال بالضرورة ولان التجرد عن المادة يعقل
لشيء دون شيء اذ لا يمتنع ان يقال الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو
والعلم مخصص بشيء دون شيء اذ يمتنع ان يقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذاك ولان التجرد
عن المادة لو كان نفس العلم لكنا اذا علمنا ان الشيء الفلاني مجرد عن المادة علمنا انه عالم
وليس كذلك فانا بعد العلم بتجرده عن المادة نشك في كونه عالما واما القائلون بانه انطباع صورة مساوية
للمعلوم في العالم لكنا اذا ادركنا الحرارة والبرودة معا وجب ان يحصل فينا ماهية الحرارة
والبرودة ولو حصلت فينا ماهيتان لكانت ذاتنا في حالة واحدة حارة وباردة
معا وانه محال

وكذلك اذا عقلنا الاستقامة والاعوجاج لزم ان يكون ذهننا مستقيما ومعوجا معا ولانا نعقل
الضدين كالسواد والبياض معا فلو كان التعقل عبارة عن حصولهما في العاقل لزم اجتماع السواد
والبياض معا في اذهاننا اذا عقلناهما فيلزم اجتماع الضدين وانه محال ولان التعقل لو كان عبارة
عما ذكرتم لزم ان لا يعقل احد ذاته لان تعقله لذاته لا يجوز ان يكون نفس ذاته لما مر ولانا نتكلم
على تقدير ان التعقل حصول صورة مساوية لذات المعقول في العاقل واما ثانيا فلانه لو كان
كذلك لكان كل من عقل شيئا عقل ذلك العاقل كونه عاقلا لذاته والتالي باطل فالمقدم مثله وهو
يكون بواسطة حصول صورة اخرى مساوية لذاته لو كان كذلك لزم اجتماع المثلين وانه محال
واجيب عن الاول بان الحرارة لها ماهية لها بحسب كل قابل لازم مخصوص لها لجواز ان يكون لها بحسب
قابل يلزمها بحسبه جميع القوابل واذا كان كذلك فمن الجائز ان الحرارة متى حصلت في المادة
الجسمانية تعرض لها عوارض مخصوصة من تسخينها المحل وغير ذلك ومتى حصلت في النفس المجردة عن
الوضع والمقدار لا تعرض لها شيء من تلك العوارض فالحاصل انا نمنع المقدمة القائلة بان العقل واما
لو كان عبارة عما ذكرنا لزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذا عقلنا الحرارة والبرودة
يلزم ذلك لو كانت النفس قابلة للحرارة والبرودة وهو ممنوع وعن الثاني ان ماهية السواد
والبياض متضادان انما تتضاد بشرط كونهما موجودين في الخارج لا مطلقا وعن الثالث لم لا يجوز
ان يكون تعقله لذاته عين ذاته قوله لانا نتكلم على تقدير ان التعقل عبارة عن حصول صورة
مساوية للمعقول في العاقل قلنا معنى هذا الكلام ان العاقل للشيء هو الذي يحضر عنده ماهيته
مجردة وهذا اعم من الذي يحضر عنده ماهيته مجردة مغايرة ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام
واجاب ايضا بعضهم عن هذا بان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم
والحصول اعم من الحصول على جهة الانطباع وبطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام وامثال
المنطبع صورته ومثاله

اقول هذا اشارة الى الجواب الذي ذكره القوم وقررناه ومعناه ان المنطبع ماهية الحرارة والبرودة
من غير لوازمها الخارجية وهي التسخين والتبريد اجاب الامام عنه بان قال ان الصورة
والمثال ان كانت نفس الحرارة والبرودة وانها قائمة بالذهن لزم ان يكون الذهن
حارة وباردة لانه لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وللبارد الا ما قامت به البرودة
وحينئذ عاد المحذور المذكور وان لم يكن الصورة والمثال نفس الحرارة والبرودة
بطل قولكم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم اجابوا عنه بانكم
ان عنيتم بالحار ما قام به الحرارة على وجه يوثر في تسخين محلها فلا نسلم لزوم ذلك وان
عنيتم به الحرارة بدون التاثير في محلها فلم قلتم بان كون الذهن حارا او باردا محال
على هذا التفسير قال نكتة اخرى لزم ان يكون الجماد الموصوف بالحرارة والبرودة
عالما بهما اقول لو كان الادراك عبارة عما ذكرتم لكان كل من حصل له ماهية الحرارة
والبرودة كان عالما بهما لان من شرط ان يكون مطردا او منعكسا لكن الجماد حصل له
ماهية الحرارة والبرودة فيلزم ان يكون مدركا لهما اجابوا عنه بان الادراك عبارة عن
حصول ماهية المدرك للذات التي من شانها ان تدرك والجماد ليس من شانه ذلك فلم يلزم
من حصول الحرارة والبرودة فيه كونه مدركا لهما اجاب الامام عنه بان الادراك ان كان
عبارة عن نفس الحصول كان المدرك من له الحصول لكن الجماد من شانه الحصول فيكون
من شانه الادراك وحينئذ يلزم المحذور المذكور وان لم يكن عبارة عن نفس الحصول بل
عن امر اخر بطل قولكم الادراك عبارة عن مجرد الانطباع قال الحكماء انا نميز بعض المعلومات
عن بعض فوجب ان يكون ثابتا الى اخره اقول الحكماء انا نحكم على الممتنع بالامتناع ونميز بعض
المعدومات عن البعض والمحكوم عليه يجب ان يكون متميزا عن غيره والا لم يكن هو بذلك
الحكم اولى من غيره

وكل ما يمتاز عن غيره فهو ثابت بالضرورة اذ النفي المحض والعدم الصرف يستحيل فيه الامتياز والتعين
والتعدد وليس بثابت في الخارج والا لكان الممتنع موجودا في الخارج فهو اذن موجود في الذهن
قال الجواب هذا يقتضي ان يكون المعلوم بتمام ماهيته حاصلا في الذهن الى اخره اقول
قال الامام لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون المحكوم عليه بتمام ماهيته حاصلا في الذهن لكنا نحكم
على البحر والجبل والسما باحكام فوجب ان يكون البحر والجبل والسما على عظمها حاصلة في
الذهن وانه معلوم الفساد بالضرورة والحكما يمنعون انتفا اللازم لانهم يقولون
البحر والجبل والسما وغير ذلك من المقادير حاصلة في الذهن عند تخيلنا هذه الامور قال
وقيل انه امر اضافي الى اخره اقول هذا هو القول الثالث المنقول عن الشيخ وتقريره ان
يقال الاضافة عبارة عن امر نسبي يتوقف على تصور غيره والعلم كذلك لانه لا يمكننا ان نعقل
كون الشي عالما اذا وضعنا في مقابلته معلوما فاذن العلم لا بد فيه من الاضافة ثم القائلون
بهذه الاضافة اختلفوا فمنهم من يسمي هذه الاضافة بالتعلق وابو الحسين يسمي هذا
التعلق ومنهم من يسميه الاحوال ومنهم من يقول من قال العلم صفة وجودية توجب
العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فهو اثبت اشيا امورا ثلاثة احدها
العلم وهو صفة وجودية والاخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث
التعلق المنسوب الى العالمية قال الامام والحق فلا نقول الا بهذا التعلق واما العالمية
والعلم فما اثبت بالدليل لانه ما اقطع دليل يوجب اليقين والقطع بذلك واعلم ان الامام لما اعتقد ان
العلم صفة وجودية يكون هذا التعلق من الامور الوجودية لكن هذا التعلق من الامور النسبية
الاضافية وقد بين في جميع كتبه ان الاضافات لا وجود لها في الاعيان قال اختلفوا في ان
العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين الى اخره اقول ذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم
الحادث يجوز ان يتعلق

بمعلومات كثيرة وزعم ابو منصور البغدادي ان كل علم لا بد ان يتعلق بمعلومين قال لان من شأن علم
انه عالم بذلك الشيء فيكون له الكل العلم يتعلق بذلك الشيء وبنفسه ايضا وذهب جمهور
الاصحاب الى ان العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد وجوز القاضي ابو بكر فيه فصل وقال كل معلومين
لا يجوز العلم باحدهما الا مع العلم بالاخر يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل معلوم يجوز ان
يعلم احدهما مع الجهل بالاخر لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وحكى الاستاذ ابو بكر عن الشيخ
ابي الحسن ان العلم الواحد الحادث يجوز ان يجعله الله تعالى متعلقا بمعلومات كثيرة على سبيل
التفصيل وانكره الاستاذ ابو اسحق وذكر ان مذهب الجبائي جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
اذا عرفت هذا فنقول الحق من منع ذلك لوجهين احدهما لو تعلق العلم الواحد بمعلومين
فاذا طرا الجهل باحدهما دون الاخر يلزم ان يكون ذلك الشيء مجهولا ومعلوما معا وذلك
محال الثاني ان تعلق العلم بالمعلوم ان كان لنفسه لم يكن تعلقه بالمعلوم الواحد اولى من
تعلقه بمعلوم اخر فصار عالما وكان يجب ان يكون العالم بشيء واحد عالما بجميع الاشياء وكان
يجب ان لا يوجد العلم حاملا بضرورة ان كل احد يعلم شيئا وان كان ذلك التعلق لاجل الفاعل
والفاعل جاز ان لا يجعله متعلقا بمعلومه فيجوز وجود علم لا معلوم له وكلاهما ضعيفان
اما الاول فلانا لا نسلم ان العلم الواحد جاز ان يكون متعلقا دائما بمعلومين بل المنع عن جواز
ذلك فاذا طرا الجهل باحد المعلومين زال العلم عن ذلك الشيء وبقي متعلقا بالاخر واما
الثاني فلانا لا نسلم ان تعلق العلم بالمعلوم ان كان لذاته وجب ان يتعلق بجميع المعلومات
واما يلزم ذلك ان لو كان ذاته تقتضي التعلق بها وهو ممنوع بل هو لا يقتضي الا
التعلق بمعلوم واحد او بمعلومين قولكم بانه ليس كذلك قلنا سلمناه لكن لم قلتم
بان التعلق لو كان بالفاعل جاز ان لا يجعله متعلقا بمعلومه وانما يلزم ذلك ان لو كان
ذلك الفاعل مختارا

اما اذا كان موجبا فلا اما الثاني انا فسرنا العلم بصفة لها تعلق لا يبعد ان يكون الواحد متعلقا بمعلومين
وذلك لانه يمكننا ان نعقل كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الغفلة عن كونه عالما بالاخر ولولا
ان التعلق الحاصل بالنسبة الى احد المعلومين مغاير للتعلق الحاصل بالنسبة الى المعلوم الاخر
لما كان كذلك ولقائل ان يقول انما يفيد هذا ان لو امكننا ان نعقل ذلك بالنسبة الى كل علم او بالنسبة
الى كل معلومين وهو ممنوع وان فسرنا العلم بصفة توجب هذا التعلق لم يمتنع ان يكون العلم
الواحد متعلقا بمعلومين لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض له ان يكون بعينه متعلقا بالسواد
والبياض والا لم يكن كذلك والثاني محال لان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض اذا لم يكن متعلقا
بالسواد والبياض لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة سواء تعلق علم اخر
بالسواد والبياض او لم يتعلق فلا يكون العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلقا بها هذا خلف
لان كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة ولما بطل الثاني تعين الاول وفيه حصول المطلوب
قال المجوزون منهم من فصل الى اخره اقول هذا هو الذي نقلناه عن القاضي ابي بكر والامام
ابطل هذا التفصيل واختار جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين مطلقا سواء امكن العلم باحدهما
دون الاخر او لم يمكن لانا نفسر العلم بالصفة الموجبة للتعلق واحتج عليه بان قال انا بينا ان العلم
المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق بعينه بالسواد مع جواز العلم بالسواد دون البياض
وبالعكس ولقائل ان يقول انما يتعلق العلم بالسواد والبياض لامتناع تعلق العلم بالمضادة بينهما
دون تعلقه بهما وهو عين ما ذهب اليه القاضي فلا يكون حجة عليه قال المعلوم على سبيل الجملة
معلوم من وجه مجهول من وجه اخر والوجهان متغايران الى اخره اقول ان المتكلمين بل الحكماء
اطبقوا على ان العلم بالشيء تارة يكون من حيث الجملة وتارة من حيث التفصيل والامام احال هذا العلم
وقال العلم بالشيء لا يكون الا على سبيل التفصيل واحتج عليه بان الذي علمه من ذلك الشيء استحال
ان يكون غير عالم بعلمه والا

لكان الشيء الواحد معلوما ومجهولا معا وهو محال اذا خاطر علمه من المعلوم من وجه دون وجه غير الذي هو
غير معلوم فهناك الحق شيئان احدهما معلوم على التفصيل والاخر مجهول من جميع الوجوه لا شيء واحد
فالحاصل انا اذا علمنا من شيء امرا ثم جهلنا منه امرا اخر فليس هناك شيء واحد بل هو شيئان في الحقيقة
الا انه لما اجتمع الوجهان في شيء واحد وضعف الحس عن تمييز احدهما عن الاخر ظن ان العلم الاجمالي
نوع مغاير للعلم التفصيلي وان شيئا واحدا قد يكون معلوما من حيث الجملة مجهولا من حيث التفصيل
ولقائل ان يقول هذا مبطل لمذهب القوم لانهم قالوا المعلوم ببعض اعتباراته اذا
كان مجهولا بالبعض الاخر وهو معلوم على سبيل الاجمال لو كان الوجه المعلوم معلوما مطلقا
والمجهول مجهولا مطلقا قال العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة الى اخره اقول
مذهب الامام ان متعلقات العلوم اذا اختلفت اختلفت العلوم المتعلقة بها وخالف في ذلك
والده الامام العالم ضياء الدين فانه زعم ان العلوم باسرها متماثلة وان اختلفت متعلقاتها
لا توجب اختلافها وذهب بعض اصحابنا الى ان العلوم اذا اتحد محلها ومتعلقها فهي متماثلة
والا فلا واحتج الامام على ذلك بوجهين الاول ان النظر يضاد العلم بالمدلول وقد بينا ذلك وهو مشروط
بالعلم بالدليل لان النظر في الشيء يستدعي العلم بذلك الشيء واذا كان كذلك كان العلم المتعلق
بالدليل مخالفا للعلم المتعلق بالمدلول اذ لو كان مثله لوجب لاجل ضدها المخالف للاخر ويمتنع على احدهما
ما يمتنع على الاخر ضرورة وجوب اشتراكهما بالاتفاق في الاحكام الوجه الثاني ان الاعتقاد بقدم الجسم
يضاد اعتقاد حدوثه لانهما لا يجتمعان في المحل الواحد في الزمان الواحد ولو كان مثلا له لما كان كذلك
وكان الاول اعني اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية القدم والثاني اعني
اعتقاد حدوث الجسم مشروط بماهية الجسم وماهية الحدوث فلو كانا مثلين لشرط في كل منهما ما
شرط في الاخر تنبيه على الاول لقائل ان يقول ان النظر في العلم بالمدلول بمعنى انه ينافيه من
حيث انه علم او بمعنى

انه ينافيه من حيث انه علم بالمدلول الذي عنيتم الاول ولا نسلم ضرورة اشتراطه بالعلم بالدليل وان عنيتم
الثاني فمسلم ولكن المقدمتان المذكورتان الاولى العلم بالمدلول من حيث انه علم بالمدلول مخالف للعلم
بالدليل من حيث انه علم بالدليل وعلى الثاني الامام ضياء الدين خالف في ذلك ضرورة ان الشيء اذا انضم اليه اضافة كان
المجموع الحاصل منهما مخالفا للمجموع الحاصل منه ومن اضافة اخرى وكذلك يقول في الاعتقادين
المذكورين والعلمين اللذين هما شرط ان لم يكن الاعتقادين واحتج الامام ضياء الدين بان حقيقة
العلم الكشف والاحاطة وهذا المفهوم من حيث هو هذا المفهوم لا يختلف الا بالنسب والاضافات
والاختلاف في النسب والاضافات لا يوجب الاختلاف في الماهية اجابوا عنه بان قالوا لا نسلم ان
حقيقة العلم ما ذكرتم بل العلم عبارة عن صفة تقتضي الكشف والاحاطة والامور المختلفة جاز
اشتراكها في اللوازم والمعلولات قال العلوم كلها ضرورية الى اخره اقول نقل عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري في بعض مصنفاته انه ادعى ان العلوم كلها ضرورية وهو اختيار الامام والجويني ونقل
الجويني عليه في كتاب البرهان واحتج الامام على ذلك بان العلوم اما ضرورية ابتداء كالعلم بان الواحد
نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء والشيء الواحد في الزمان الواحد لا يحصل في حيزين وغيرها من العلوم
الضرورية التي انما تحصل للانسان بخلق الله تعالى في قلبه ابتداء من غير طلب وكسب واما لازمة عن الضرورية
لزوما ضروريا اما انها لازمة عن الضروريات فلانها لو لم تكن لازمة منها لكانت كسبية بمعنى النظريات
ولو كان كذلك للزم اما الدور او التسلسل المحالان لافضائهما الى امتناع حصول شيء من العلوم
لنا واما ان لزومها عنها ضروري فلانه لو لم يكن ضروريا لكان نظريا وحينئذ يكون لازما عن شيء
اخر فينتقل الكلام الى كيفية لزوم اللزوم عن ذلك الشيء ولا يتسلسل بل ينتهي الى لزوم ضروري
فيكون اللزوم ايضا ضروريا اما ابتداء او بواسطة والمدعى ليس الا ذلك فان العلوم باسرها
اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا ومعنا مقدمة صادقة وهي ان اللازم عن
الضروري لزوما ضروريا

ابدا او بواسطه فهو ضروري فاذن العلوم باسرها ضرورية وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم
ان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ضروري لان المراد من كون اللزوم ضروريا هو انا متى
تصورنا المقدمتين والنتيجه ونسبه النتيجه اليهما جزم العقل بلزوم النتيجه فيهما والمراد
من كون المقدمتين ضروريتين هو انا متى تصورنا طرفيهما ونسبه المحمول فيهما الى الموضوع
جزم العقل بتلك النسبه ضرورة واذا كان كذلك فلعل كل احد لا يتصور طرفي كل واحد
من المقدمتين والنتيجه ونسبه النتيجه اليهما لان ذلك انما يحصل باسباب مفارقة فتلك
الاسباب قد تحصل وقد لا تحصل وقوله فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد
الوجوه لم يكن علما يمكن ان يجعل دليلا على ان اللازم عن الضروري ضروري بان يقال لا شك
ان اللازم عن العلوم الضرورية علم فان لم يكن ضروريا احتمل ان لا يكون فيحتمل العدم
لا يكون علما لان احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه خرجه عن كونه علما ويمكن ان يجعل
دليلا على ان اللزوم ضروري بان يقال لو لم يكن اللزوم ضروريا جاز ان يحصل وجاز ان
لا يحصل وحينئذ يكون اللازم ايضا كذلك لان ضرورة اللازم مستلزمه لضرورة اللزوم ولو
كان اللازم كذلك لم يكن الحاصل علما ويمكن ان يجعل جوابا عن سوال مقدر فان السائل
يقول لو كانت العلوم باسرها ضرورية لما حصل التفاوت في الجلا والخفا بين العلوم
الضرورية والنظرية والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا ان علمنا بما
عرفناه من القضايا الضرورية اجلى من علمنا بوجود الصانع وحدوث العالم فيقال
لا نسلم انتفا التالي فان العلوم النظرية اذا حصلت لم يبق معها احتمال النقيض
لا تقبل التفاوت فلا فرق بينها وبين العلوم الضرورية والا بقي احتمال النقيض لان ذلك
الحاصل علما لان احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه مع العلم بالنقيض الاخر ممتنع
الاجماع

جزما او الظاهر من مراد المصنف تنوير الحكم لا غير قال بعض الفضلا لا خلاف في الحقيقه بين من
يقول العلم ينقسم الى الضروري والنظري وبين من يقول العلوم كلها ضرورية لان الاول
يريد ان منها ما يحصل بالفكر والتامل في الادله ومنها ما لا يحصل بذلك بل يخلقه الله تعالى والثاني يسلم
وهو العلوم الضرورية ويسلم انها اذا حصلت تفاوت بين القسمين في الجلا والخفا والثاني
الاخر يريد انها اذا حصلت لا تفاوت بينها البته ويسلم ان منها ما يحصوله بالفكر ومنها ما لا
يحتاج حصوله الى ذلك وقال القلانسي العلوم النظريه افضل لتعلق الثواب بها وورود التكليف
بها ولكن بها التمييز عن العوام والتعظيم والوقوف على حقايق الحقائق وحصول الاستعدادات
التامه واقتران المجتهدين بها في الجمله الذي هو سبب الخيرات الكثيره ولا كذلك العلوم الضرورية
قال شبه اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا الى اخره اقول
انا اذا استفدنا علما من علم اخر فالعلم المستفاد منه يسمى اصلا والمستفاد حكمه كسبيا او العلم
فرعا اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون العلم المستفاد منه كسبيا والعلم المستفاد منه
ضروريا لان العلم الكسبي يجوز ان يتطرق اليه الشك وعند ذلك ان يتطرق الشك الى الفرع
صار الضروري غير ضروري وانه محال وان لم يتطرق الشك اليه لم يكن مستفادا منه فلا يكون
الفرع فرعا هذا خلف ولقايل ان يقول لا نسلم جواز تطرق الشك الى كل كسبي سلمناه لكن
لا نسلم ان الشك ان لم يتطرق الى الفرع بتقدير تطرقه الى الاصل لم يكن مستفادا منه لجواز
استفادته منه ابتدا وتعليل بقائه ضروريا بعلة غير الاولى حين اللهم الا ان يعسر الكسبي لا يجوز
تطرق الشك اليه وحينئذ يسقط المنع الاول دون الثاني واعلم ان الاحتمالات اربعه
وهو اما ان يكون الاصل والفرع ضروريين او كسبيين او الاصل ضروريا والفرع كسبيا او بالعكس
والاول محال على قول من يقول العلوم كلها ضرورية والثاني والثالث مشترك وقوعهما والرابع
ما ابطلناه

قال الحنفيوك ان اعتقاد الضدين هل يمتنع اجتماعهما لنفسيهما اولا من يرجع الى الصارف الى الغير
اقول لا شك في امتناع اجتماع اعتقاد الضدين مثل اعتقاد حركة الجسم المعين واعتقاد سكونه
في الزمان الواحد واعتقاد كون الجسم المعين في الزمان الواحد اسود وابيض معا انما الخلاف في ان هذا
الامتناع لذاتيهما كما في الحركة مع السكون فانه يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد في الان الواحد
لذاتيهما او للصارف كالاكل مع عدم الحاجة فانه يمتنع اجتماعهما لكن لا لذاتيهما بل للصارف فمن
الاصحاب من قال امتناع الاجتماع للصرف لان من اعتقد حدوث العالم صرفه ذلك عن اعتقاد قدمه
قدمه وعلى العكس اما الامام فمال الى ان ذلك المنافاة بينهما ذاتية واحتج عليه بان الجزم بثبوت
الحدوث مشروط بعدم احتمال نقيض الحدوث الذي هو القدم اذ مع احتمال النقيض ولو على ابعد
الوجوه امتنع الجزم وما كان مشروطا بالشيء امتنع تحققه بدونه فان الجزم بالحدوث لا يتحقق الا عند
انتفاء احتمال نقيضه فيتحقق الجزم بالحدوث كان احتمال النقيض منتفيا فلو اعتقد مع ذلك العدم يلزم
اجتماع النقيضين او تحقق المشروط بدون الشرط وكلاهما محال فان المنافاة بينهما ذاتية
وانت لا يخفى عليك ان هذا لا يثبت المدعى بل اللازم منه امتناع اجتماع الاعتقادين وذلك مما لا نزاع
فيه ثم لا بد ان يقال بيان ان امتناع الاجتماع بينهما لذاتيهما سواء انا متى اعتقدنا حدوث
العالم فقد اعتقدنا انه له اول فلو اعتقدنا مع ذلك انه قديم اعتقدنا ان لا اول له ولا شك ان
الاولية واللااولية متنافيان لذاتيهما فيقال النزاع ما وقع فيه وانما النزاع في ان اعتقاد
الحدوث واعتقاد القدم متنافيان لذاتيهما ام لا فنقول لا نسلم ان اعتقاد الحدوث يستلزم
اعتقاد الاولية واعتقاد القدم اعتقاد اللااولية وكل منهما يستلزم امرا ينافي ما يستلزمه
الاخر لانه تكون المنافاة بينهما ذاتية ولقائل ان يقول هذا الاستدلال يدل على ان المنافاة بينهما
ذاتية بل على عدم اجتماعهما لاستلزامهما المتنافيين في الدليل الى حيث قال المعدوم غير معلوم الى
الجزم اقول نقل عن الاستاذ

ابي اسحق الاسفرايني ان المعدوم غير معلوم وذهبت المعتزلة واكثر اصحابنا الى انه معلوم واحتج
الاستاذ بما ذكره الامام وهو ان المعدوم لو كان معلوما لكان متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو
موجود ينتج لو كان المعدوم معلوما لكان موجودا لم يكن معلوما لكن المعدوم ليس بموجود فلا يكون
معلوما وان شئت تركيب احد عكس النقيض واستثنيت نقيض التالي النتيجة ليلزم نقيض المقدم الذي
هو المطلوب وانت قد عرفت ضعف هذه اول الكتاب فلا نعيده مرة اخرى احتج من قال انه معلوم
بان المحكوم عليه في قولك المعدوم غير معلوم ان لم يكن معلوما استحال الحكم عليه باللامعلومية
فيصدق نقيضه وهو عين المطلوب وان كان معلوما كان المعدوم معلوما وهو المطلوب وفيه نظر لانا
لا نسلم ان المحكوم عليه فيه ان لم يكن معلوما استحال الحكم عليه وانما يلزم ذلك لو لم يكن معلوما
بامر صادق عليه وليس كذلك فان المعدوم معلوم منه انه معدوم والمحكوم عليه يجب ان يكون
معلوما اما بذاته او بامر صادق عليه وهو الذي يسميه المنطقيون العنوان ووصف الموضوع والنزاع
في ان الذات التي عرض لها العدم هل هي معلومة ام لا وما ذكرتم لا يوجب ذلك فالاثم اجابوا عن كلام الاستاذ
بان المعدوم في الخارج ثابت في الذهن اقول توجيهه ان يقال الشيء يعني بالموجود في قولكم كل
متميز عن غيره فهو موجود ان عنيتم به الموجود في الخارج فهو ممنوع وان عنيتم به الموجود في الذهن
او الموجود باحد الوجودين اعني الخارجي والذهني فمسلم لكن لم قلتم بان المعدوم ليس بموجود في
الذهن او ليس بموجود بشيء من احد الوجودين فان عندنا المعدوم ثابت في الذهن وان اعترض عليه بان الثابت
في الذهن اخص من الثابت الى اخره اقول توجيهه هنا ان يقال المدعى ان ما لا يكون ثابتا في الذهن
ولا في الخارج لا يكون معلوما لانه لو كان معلوما لكان متميزا وكل متميز فهو ثابت باحد الوجودين ينتج لو
كان المعدوم معلوما لكان ثابتا باحد الوجودين لكنه غير ثابت بشيء من الوجودين على ان الكلام في ذلك فلا يكون
معلوما وعلى هذا لا يرد ما ذكرتم لان الثابت في الذهن اخص من مطلق الثابت بدليل انقسام الثابت
اليه والى الثابت في الخارج

وقوله وان الثبوت في الذهن مشكل الى اخره اشارة الى جواب اخر وتقريره ان يقال لو كان المعدوم ثابتا في
الذهن لكان شريك الله تعالى في قولنا شريك الله تعالى معدوم ثابتا في الذهن لكن ذلك محال لان شريك
الله هو الذي يكون موصوفا بجميع الصفات الثابتة للاله من جملة صفات الاله وجوب وجوده
لذاته فالشريك اذن يجب وجوده لذاته والحاصل في الذهن يستحيل ان يجب وجوده لذاته لافتقاره الى محل حال فيه
قال فان قلت الحاصل في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك اقول توجيهه ان يقال لا نسلم ان المعدوم
لو كان ثابتا في الذهن لكان شريك الله تعالى فيما ذكرتم من القضية يكون ثابتا في الذهن
بل يكون الحاصل في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك وتصور الشريك لا يلزم ان يكون مساويا
للاله في جميع الصفات الثابتة له وتقرير قوله في الجواب قال المحشي ما وقع عن متعلق
هذا التصور الى اخره ان يقال الدليل دل على ان الذات التي عرض لها العدم استحال ان يكون
ثابتا في الذهن لانه لو كان ثابتا في الذهن بنفس الشريك في قولنا شريك الله تعالى معدوم
في الخارج ان لم يكن ثابتا بل كان نفيا محضا امتنع الحكم عليه بحكم ما الوجودي لامتياز المحكوم عليه
عن غيره وامتناع الامتياز في العدم المحض والنفي الصرف وان كان ثابتا فثبوته اما في الخارج
او في الذهن والاول ظاهر الفساد وكذا الثاني لما بيناه والمراد بمتعلق هذا التصور نفس الشريك
وخاتمة هذا لما امكنني من توجيهات هذه الاسولة والاجوبة قال المشهور ان العقل الذي هو مناط
التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات الى اخره اقول اختلف الناس في
العقل فذهب قوم من قدماء الفلاسفة انه من العالم العلوي وهو مدبر لهذا العالم وشاكل الاشخاص
المبعوثة بالفعل التي هي حيوانات كلها وتشاكلها ما دامت بذلك معتدلة في الطبايع الاربعة
فاذا اخرجت عن الاعتدال فارقها العقل ... وقال قوم انه جوهر بسيط او لطيف مشاكل
للاجرام الكثيفة وقال قوم انها قوة طبيعية يتوصل بها الى ادراك العلوم وقال المحاسبي
من اصحابنا العقل غريزة

يتوصل بها الى المعرفة وقال ابو الحسن الاشعري لا فرق بين العلم والعقل الا في العموم والخصوص
والعلم اعم من العقل فالعقل اذن علم مخصوص وقال التحرير العاقل من عقل عن الله امره ونهيه
وهو باطل لاتفاق الاجماع على ان الامر لله تعالى ونهيه لا يتوجه الا على من ثبت كمال عقله وايضا
يتصور عاقل لم يبلغه دعوة داع الله وقال الحكماء العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي
الى الحسن وقال بعض المعتزلة العقل ما يعلم به قبح القبيح وحسن الحسن وهو بناء على مسئلة الحسن
والقبح وسيأتي الكلام فيها وقال قوم هو الذي به يميز خير الخيرين وشر الشرين وقال القاضي ابو بكر ان
العقل الذي ربط به التكليف من قبيل العلوم وفسره بالعلم بوجوب الواجبات كالعلم بان
الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم والعلم بان الموجود اما قديم او حادث والعلم باستحالة المستحيلات
كالعلم باجتماع الضدين والنقيضين وكون الجسم في محلين واحتج عليه بان العقل ليس نفيا
محضا والا امتنع بعض الذوات به دون البعض فهو اذن موجود وليس بقديم لما بينا ان كل
موجود سوى الله تعالى فهو حادث وحينئذ اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول محال لان
العقل من الصفات التي توجب الذات احكاما والجوهر ليس كذلك وبعض الثاني ولما بان الذي يمنع
ان الجوهر ليس كذلك وحينئذ اما ان يكون من قبيل العلوم او لا يكون والثاني محال والا لصح انفكاك
احدهما عن الاخر لكن ذلك محال لامتناع وجود عاقل لا يعلم البتة شيا وعالم بجميع الاشيا
ولا يكون عاقلا والاول باطل لان العلم بالمحسوسات حاصل للمجانين والبهائم مع انتفاء العقل عنهم
فهو اذن علم بالامور الكلية وليس ذلك من قبيل العلوم النظرية لان العلوم النظرية
مشروطة بالعقل لانه يمتنع حصولها الا بعد الفكر والتامل في الفكر والتامل بدون العقل
محال فلو كان العقل منها لزم اشتراط الشيء بنفسه وانه محال لوجوب تقدم الشرط على المشروط
وامتناع تقدم الشيء على نفسه فهو اذن عبارة عن علوم كلية بديهية وايضا يظن تعيينه ان يقال كل
علم يمتنع خلو العاقل عنه ذلك الاشيا

فمن غير العاقل فهو من العقل وكل علم يجوز اتصاف العاقل به لكنه غير متصف به بالفعل او يكون
متصفا به لكن يجوز خلوه فهو ليس من العقل وكذلك كل علم يمتنع خلو العاقل عنه لكن يشاركه
فيه غير العاقل فهو ليس من العقل قال فثبت علمهم وثبت ان المغاير يستلزم جواز الانفكاك
اقول توجيهه ان نقول لم قلتم بان العقل لو كان عرضا وليس من قبيل العلوم جاز انفكاك
احدهما عن الاخر فان كون الشيئين متغايرين لا يستلزم جواز انفكاك احدهما عن الاخر كالجوهر
والعرض مثلا فانهما كذا العلة ومعلولها المتساوي لها متلازمان مع تغايرهما سلمنا
صحة الملازمة لكن لا نسلم انتفاء التالي وهو امتناع الانفكاك فان العقل قد ينفك عن العلم
كما في النائم فانه عاقل وقد لا يدرك شيئا او المتغافل الذي لا يكون مستحضرا للشيء من وجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات فانه عاقل وليس بعالم الذي هو العقل بها اجاب
الاصحاب عن المنع المذكور بانا لا نسلم كون النائم والمتغافل الذي هذا شانه عاقلا وعندنا
لا يجوز تكليفهما اصلا لانتفاء مناط التكليف في حقهما وقوله وعند ذلك ظهر ان العقل
عرض يلزمها هذه العلوم عند سلامة الحواس اشارة الى مذهب المحاسبي ومعناه انه
لما بطل ما ذكره القاضي ابو بكر تبين ان العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات تعين ان يكون العقل صفة غريزية يخلقها الله تعالى
للعاقل ومن لوازمها هذه العلوم البديهية بشرط ان تكون الحواس سالمة واعترض عليه انه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول فلا يلزم من عدم المدلول اعني الذي ذهب اليه القاضي ابو بكر الحق هو كون
المحاسبي حقا لجواز ان يكون الحق غيرهما قال ومنها القدرة الى اخره اقول ومن جملة الاعراض
ما يتصف بها الحي القدرة والناس اختلفوا في القدرة فقال بعض قدماء الفلاسفة انها عبارة
عن سلامة الاعضاء وقال المتكلمون انها عبارة عن صفة وجودية مغايرة لسلامة الاعضاء
قال الامام اما ما ذكره

العلم

الفلاسفة فهو معقول اما ما ذكره الاصحاب فهو انه الذي احتج المتكلمون بانا ندرك بالضرورة
تفرقة بين حركة المختار السليم الاعضاء اقبالا وادبارا وبين حركة المرتعش السليم الاعضاء
اقبالا وادبارا وليس ذلك التفاوت الى الحركتين لانهما قد يكونان من نوع واحد بل الى ان المتحرك سليم
دون الاخر لانا قد فرضناهما سليمي الاعضاء فلا شيء من الصفات تامة يجوز استناد التفاوت اليها فيه فهو
اذن بصفة لحركة وجودية وراء سلامة الاعضاء وتلك الصفات هي التي نعني بالقدرة سوى
تلك الصفة قال يعني الشيخ هذه المعتبرات قبل الاشتغال بالفعل وحال الاتصاف بالفعل الى
اخره اقول الامام ابطل قول المتكلمين من الاصحاب بوجهين احدهما ان الاستطاعة لو ثبتت للمتحرك
المذكور فاما ان تثبت قبل الفعل او حال الفعل او بعد الفعل والاقسام باسرها باطلة
اما الحصر فظاهر واما بطلان القسم الاول فلانه لا اقتدار عندكم قبل الفعل فاستحال ان
يحصل بواسطتها الاقتدار واما الثاني فلان المرتعش كما لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها
فالمختار ايضا لا يتمكن من تركها حال وجودها لان حالة الفعل لا بد من وجود الفعل فاستحال ان
يكون تلك الحالة ظرفا للعدم لامتناع اجتماع الوجود والعدم في الحالة الواحدة بالنسبة الى الفعل
الواحد واذا لم يكن قادرا على الترك لا يكون له تمكن لان المتمكن هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما
القسم الثالث فظاهر الفساد لامتناع القدرة على المعدوم الموجد الثاني انه لو ثبتت الاستطاعة
من المتحركين فاما ان تثبت حال خلق الله تعالى الحركة او قبلها او بعدها لانحصار الاقسام
في هذه الثلاثة والاول محال لان حصول الحركة حال خلقها الله تعالى ضروري ولو كان
ضروريا استحال ان يكون مقدورا والثاني ايضا محال لان حصول الحركة قبل ان خلقها
الله تعالى محال لان الحركة عندكم مخلوقة ليس للقدرة الحادثة فيها اثر البتة واذا استحال وجود
الحركة استحال ان يكون مقدورة ومتمكنا من عدمها والثالث ايضا محال لان المعدوم
استحال فيه الامتثال

وذلك العبد عليه ولقائل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن يحصل الامتياز حالة وجود الفعل قوله
لأن المختار لا قدرة له على الترك في تلك الحالة قلنا إن عنيت به أن المختار ليس له قدرة على الترك
بدلا عن الفعل فهو ممنوع وإن عنيت به أنه ليس له قدرة على الترك مع وجود الفعل فهو حق ولكن لم قلت إذا
لزم منه أن لا يكون قادرا لأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك كل منهما بدلا عن الآخر
لا أنه يقدر على الجمع بينهما فإن ذلك محال لا يتعلق به القدرة وعلى الثاني لم لا يجوز أن يحصل الامتياز
حال الحلول لله تعالى الحركة قوله لأن الحركة في تلك الحالة ضرورية قلنا إن عنيت به الضرورة
بشرط المحمول فهو حق لأن كل موجود لا يخلو عن هذه الضرورة ولكن لم قلتم إنها إذا كانت
ضرورية على هذا التفسير لا تكون متعلقة بما ذكرنا من الضرورة التفسير وإن عنيت به
ضرورة أخرى تنافي القدرة فهو ممنوع وما الدليل عليه قال ويقال للمعتزلة متى يثبت
هذا الحسبان إلى آخره أقول هذا سؤال آخر على المعتزلة بناء على قواعدهم وتقريره أن
بعد الاستواء الداعي عندكم من وجود الفعل وفسروا الداعي بالعلم أو الظن أو الوهم
باشتمال الفعل على المصلحة فنقول لو ثبت الاحتياج إلى أن يترجح حال استواء الدواعي
إلى الفعل والترك أو حال رجحان أحد الداعيين أعني داعية الفعل والترك على الأخرى
والأول محال لأن زعمتم استواء الداعيين يمتنع الفعل عندكم وعند الامتناع لا يثبت المكنة
والقدرة والثاني أيضا محال لأن عند حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح
وعلى هذا التقدير لا يثبت المكنة والقدرة لا على الفعل ولا على الترك أما على الفعل
فلأنه واجب الوقوع وأما على الترك فلأنه ممتنع الوقوع ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور
لأن المقدور هو الذي إن شاء القادر فعله وإن شاء تركه وكل منهما ينافي القدرة على
هذا التفسير أجاب بوعنه بأنا نختار القسم الأول قوله عند الاستواء يمتنع الفعل قلنا
لم قلتم بأنه إذا كان

ممتنعا في تلك الحالة لا يكون مقدورا بمعنى أنه لو انضم إليه رجحان الداعي لكان بتلك القدرة مؤثرا في وجود
الفعل وتسميته قال المحقق مع الفعل خلافا للمعتزلة إلى آخره أقول اتفق المشايخ الأشاعرة
على أن القدرة مع الفعل وأنه يمتنع وجودها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يمتنع وجودها
قبل الفعل وقال الفلاسفة والمعتزلة والكرامية إنها قبل الفعل ثم اختلف المعتزلة في
وجودها قبل الفعل وقالت طائفة يمتنع بقاؤها حال الفعل وقال بعضهم بجواز ذلك احتج
الأشاعرة بأنها لو تقدمت على الفعل فلا تخلو إما أن تبقى حال وجود الفعل أو
لا تبقى والأول محال لأنها عرض ولو تمسك به لزم أن الفعل لازم بقاء العرض أكثر من زمانين
والعرض أنه محال على ما سنبينه بعد والثاني أيضا محال لأن الفعل حينئذ لا يكون واقعا
بالقدرة لاستحالة وجود المعلول ليس العدم الفعل على العدم المستمر استحال أن يكون مقدورا
حال وجود الفعل وقدرة ولأن الفعل لو جاز أن يقع بالقدرة المعدومة لأمكننا الاستدلال
بوجود العالم على وجود الصانع لاحتمال أن يصدر هذا العالم المحسوس عن صانع معدوم
وذلك يقتضي تجويز نفي الصانع وذلك محال ولقائل أن يقول لا يلزم من عدم
بقاء القدرة إلى زمان الفعل أن لا يكون الفعل واقعا بالقدرة لجواز أن يخلق الله تعالى
قدرة أخرى بعدها في الأول يقع الفعل بها لم قلتم بأنه ليس كذلك قال احتجوا بأن
الكافر حال كفره مكلف بالإيمان إلى آخره أقول احتج المعتزلة بوجوه الأول أن الكافر
حال كفره مكلف بالإيمان فلو لم يكن حال الكفر له قدرة على الإيمان لكان ذلك تكليفا
بما لا يطاق وأنه محال الثاني أن القول بوجود القدرة حالة الفعل قول بوجود ما
لا حاجة إليه والقول بوجود ما لا حاجة إليه باطل فالقول بوجود القدرة حال الفعل
يكون باطلا أما المقدمة فلأن القدرة إنما يحتاج إليها لأجل أن يخرج بها الفعل من العدم
إلى الوجود

الأولى م

حدوث

وحال حدوث الفعل تصير الفعل موجودا فلا حاجة الى المؤثر واما المقدمة الثانية
فظاهرة الثالث لو وجب ان يكون المؤثر مع الفعل يلزم اما قدم العالم او
حدوث ذات الله تعالى وكلاهما محالان اما الملازمة فلان قدرة الله اما ان تكون
قديمة او حادثة فان كانت حادثة فظاهر وان كانت قديمة والقدرة مع الفعل
فيلزم من قدم القدرة قدم الفعل فيلزم حينئذ قدم العالم اجاب الامام عن الاول
بانا لا نسلم امتناع تكليف ما لا يطاق فانه جائز عندنا اذ هو مذهب ابي الحسن
الاشعري وجمهور اصحابه ولئن سلمنا امتناعه لكنه لا يلزم من مذهبنا ايضا
لان الكافر لو ان يكون مامورا بالايمان حالة القدرة او حالة الفعل واياما كان لزم
منه تكليف ما لا يطاق قلنا اذا كان مامورا به حالة القدرة لان حال وجود القدرة عدم
ممتنع فيكون صدور الايمان من الكافر في تلك الحالة ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا فالامر
به في تلك الحالة يكون تكليفا بما لا يطاق واما اذا كان مامورا به حالة الفعل فلانه مع وجود
الفعل لا قدرة عليه لامتناع تحصيل الحاصل فورود الامر بالايمان في تلك الحالة يكون ايضا
تكليفا بما لا يطاق فعلم ان تكليف ما لا يطاق لازم عليكم ايضا فكل ما هو جوابكم عنه فهو بعينه جوابنا
قال الثاني ولئن سلمنا انه في الحال مامور بانه بالفعل في الحال بل بان يفعل في ثاني الحال
اقول هذا اختيار القسم الاول فقوله الفعل في تلك الحالة ممتنع قلنا نعم ولكن لم قلتم ان
التكليف به في تلك الحالة يكون تكليفا بما لا يطاق وانما يكون كذلك لو كان مامورا في
تلك الحالة يكون تكليفا بما لا يطاق انما يكون كذلك لو كان مامورا في تلك الحالة بان يفعل
في تلك الحالة وليس كذلك بل هو مامور في حالة وجود القدرة بان ياتي بالفعل في الزمان
الثاني فان ذلك الزمان حينئذ لا يكون فيه تكليفا بالمحال والجواب عنه من وجهين احدهما
ان يقول نحن

نترك هذا او نقول نحن نسلم ان الكافر لو كان مامورا بالايمان حالة الكفر ولا يكون له قدرة عليه في تلك الحالة لزم تكليف
ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان حال الكفر وعدم القدرة مامورا بالايمان في تلك الحالة وليس كذلك بل
هو مامور في تلك الحالة بان ياتي بالايمان في الزمان الثاني وحينئذ لا يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب الثاني وهو
الذي ذكره الامام وتقريره ان يقال الكافر ان كان مامورا بالايمان حال الكفر فلا يخلو اما ان يكون مامورا بان ياتي به
في تلك الحالة او يكون مامورا في تلك الحالة بان ياتي به في الزمان الثاني وكلاهما محال اما الاول فلانا سلمنا امتناع
تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان كون الفاعل فاعلا اما ان يكون عبارة عن نفس صدور الفعل منه واما
ان يكون عبارة عن امر زائد عليه فان كان الاول امتنع الاصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود
واذا كان كذلك استحال ان يقال انه مامور بالفعل في الحال فعلا لا يوجد منه الا في ثاني الحال وان كان الثاني
كانت الفاعلية حادثة وكل حادث لابد له من فاعل فيكون الفاعلية تفتقر الى فاعلية اخرى والكلام في كيفية كونه
فاعلا لها كالكلام في الاول فيلزم منه التسلسل وانه محال وهذا فيه نظر لانهم ما قالوا انه مامور
بالفعل في الحال فعلا لا يوجد منه في ثاني الحال بل قالوا انه في الحال مامور بان يفعل في ثاني الحال والذي الزم
من المتقدمين الاول وهم لا يقولون به والذي يقولون به لا يلزم استحالة منه بل الاولى ان يقال في ابطال
هذا القسم انه لو كان مامورا في الحال بان ياتي بالفعل في ثاني الحال وثاني الحال هو حال الوجود فيلزم ان
يكون مامورا في الحال بان ياتي بمحال وجوده وحال وجوده لا قدرة له عليه لكونه ايجادا للموجود وتحصيلا
للحاصل وانه محال والجواب عن الثاني ان يقول لا نسلم ان القدرة انما يحتاج اليها لان يخرج بها الفعل من
العدم الى الوجود بل كما يحتاج اليها لذلك يحتاج اليها لبقائه واستمراره كالمعلول بالنسبة الى العلة
والمشروط بالنسبة الى الشرط فان الحاجة الى العلة والشرط كما هي في دخول المعلول والمشروط
في الوجود كذلك في استمرارهما وبقائهما وبالجملة فما ذكروه مستوفى بما تقرر واما الجواب عن الثالث
فما ذكره الامام وهو قوله ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها في زمان حدوثها واما
التعلقات السابقة فلا اثر لها

التمسك الظاهر عنه وارد على ما ذكره لكنا نوجهه ونقول المدعى ان القدرة المؤثرة في وجود
الفعل يجب ان تكون مقارنة للفعل واذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم ان قدرة الله تعالى لو كانت قديمة
لزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو كانت قدرة الله تعالى مع الفعل وانما تكون مع الفعل ان لو
كانت مؤثرة في الفعل وهو ممنوع بل المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها حال
حدوثها او المجموع المركب من القدرة القديمة مع التعلق الحادث في زمان الحدوث واما التعلقات
السابقة فهي تعلق القدرة في الازل بعدم الافعال فلا تأثير لها البتة في وجود الحادث
وبعض الفضلاء استصعب توجيه هذا الجواب لبعده عن التوجيه جدا وذكره كما ذكر
الامام بعينه وقوله وهذا لا يمكن تحقيقه في قدرة العبد لانها غير باقية اشارة منه
الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقولوا ان قدرة العبد ايضا قبل الفعل والمؤثر
في افعاله تعلق قدرته بها او المجموع المركب منها ومن التعلق المتجدد في زمان الحدوث فهاك
هذا غير ممكن في قدرة العبد لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين فاستحال ان يقال انها تقدمت
على الفعل قال القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة اقول القدرة الحادثة
لا تتعلق بالضدين وعند المعتزلة تتعلق بالضدين وبالمتضادات في المحلين غير المتضادين وبعضهم
منع من هذا الاخير واحتج الامام على ذلك بوجهين احدهما ان القدرة عبارة عن التمكن
ومفهوم التمكن من الحركة مثلا غير مفهوم التمكن من السكون فيكون المقتدر على الحركة
مغايرا للمقتدر على السكون الثاني ان نسبة القدرة الى الطرفين اي الضدين اما
ان تكون على السوية او لا تكون على السوية فان كان الاول استحال ان تكون مصدرا
لاحدهما الا عند انضمام مرجح اليها فلم تكن مصدرا الا بحسب المجموع المركب من القدرة والمرجح وذلك
المرجح فلا تكون القدرة وحدها مصدرا لشيء منهما فضلا عن ان تكون مصدرا لكليهما
وان كان الثاني لم يكن

القدرة وحدها الا على الراجح واما على المرجوح فمحال لكونه ممتنع الوقوع وامتناع تعلق القدرة
بالممتنعات وفي الثاني نظر اما على الاول فبانا لا نسلم ان القدرة عبارة عن التمكن بل هي عبارة
عن صفة يلزمها التمكن ولئن سلمنا لكنا نقول ان الشيء يعني تقول لم لا يجوز ان يكون مفهوم التمكن من
الحركة غير مفهوم التمكن من السكون مع ان المفهوم ان مفهوم المقتدر على الحركة من حيث انها
مقدرة على الحركة مغاير لمفهوم المقدرة على السكون من حيث انها مقدرة على السكون وهو مسلم
ولا نزاع فيه وان عنى به ان القدرة المنسوبة الى الحركة بدون اخذ النسبة معها مغاير للقدرة
المنسوبة الى السكون بدون اخذ النسبة معها فهو ممنوع وما الدليل عليه فان النزاع
ما وقع الا في هذا وعلى الثاني بانا لا نسلم ان الواقع هو القسم الاول لا يصير القدرة مصدرا الا
عند مرجح فان القادر المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح ولئن سلمنا لكن
لم قلتم بان القدرة اذا لم توثر الا عند انضمام المرجح اليها لا تكون القدرة متعلقة على الضدين
بمعنى انها صفة صالحة لان تتعلق بكل واحد من الضدين عند انضمام المرجح اليها وما ذكرتموه لم يبطل
ذلك ولئن سلمنا لكن لم قلتم بانها اذا لم تكن على السوية لا تكون القدرة متعلقة على المرجوح بمعنى
انه لو فرض انضمام المرجح اليها بالنسبة اليه لكان راجحا يكون مؤثرا فيه قال بعض الفضلاء
واعلم ان هذه المسئلة فرع المسئلة المتقدمة ولا يمكن تصحيحها الا بها وتبيين بقول اذا كانت
القدرة الحادثة او المؤثرة في الفعل مع الفعل استحال تعلقها بالضدين والا لزم وجود الضدين
وانه محال وفيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان زمان تعلقها باحد الضدين عين زمان تعلقها
بالضد الاخر اما اذا كان التعلقان في زمانين مختلفين فلا والنزاع فيه قال العجز عندنا
صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل اقول اختلف الناس في ان العجز هل هو صفة وجودية
ام لا فذهب المتكلمون الى انها صفة وجودية والتقابل بينها وبين القدرة هو تقابل الضدين
وذهبت الفلاسفة

الى انها عبارة عن عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا والتقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة
والامام توقف في ذلك لعدم الظفر بدليل يدل على شيء منهما واحتج المتكلمون بان كل واحد من القدرة
والعجز اما ان يكون وجوديا واما ان يكون كل منهما عدميا واما ان يكون احدهما وجوديا
والاخر عدميا والثاني محال لما بينا ان القدرة صفة وجودية والثالث ايضا محال لانه ليس
جعل احدهما عبارة عن عدم الاخر اولى من العكس ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الاول
وهو المطلوب قال الامام لا نسلم انه ليس جعل احدهما عبارة عن عدم الاخر اولى من العكس
فان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من جعل القدرة عبارة عن عدم العجز لان الدليل
دل على ان القدرة صفة وجودية ولم يدل دليل على ان العجز كذلك نعم لو قام الدليل على كون
القدرة صفة وجودية لكان الامر كما قلتموه واحتج بعضهم على ان العجز صفة وجودية
لانا نجد من انفسنا كوننا عاجزين وجدانا ضروريا فهو المحسوس ليس هو امرا عدميا
لان العدم لا يحس فهو اذن امر وجودي وليس عبارة عن انفسنا والا لكان ادراكنا لانفسنا
حال كوننا قادرين ادراكا للعجز فهو اذن امر زائد وجودي وهو المطلوب قال ومنها الارادة
والكراهة الى اخره اقول ومن الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي الارادة والكراهة
واختلف الناس في الارادة والكراهة فمنهم من زعم ان الارادة في حق الله تعالى عبارة
عن علمه باشتمال الفعل على المصالح والكراهة عن علمه باشتماله على المفاسد وفي حقنا الارادة
عبارة عن العلم او الاعتقاد او الظن بان لنا في المراد مصلحة والكراهة عن العلم او
الاعتقاد او الظن بان لنا في المكروه مفسدة قال الامام هذا باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا
ضروريا ميلا مترتبا على العلم بان لنا في المراد مصلحة وكراهة مترتبة على العلم بان لنا
في المكروه مفسدة والمترتب على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فاذن الارادة والكراهة
امران مغايران للعلم والاعتقاد

والظن وهو المطلوب وهي الشهوة غير الارادة لان الانسان قد يريد شرب الدواء المر البغيض ولا يشتهيه قال
ومنهم من قال ارادة الشيء كراهة ضده الى اخره اقول قال اصحابنا الكراهة في ضمن الارادة ولا يتم
الارادة بدونها فاذا تعلقت الارادة بشيء كان في ضمنها الكراهة لضده ثم اختلفوا في ان
ارادة الشيء هل هي كراهة ضده قال اكثر اصحابنا نعم وقال بعضهم لا واحتج الاولون بان
الارادة الجازمة من ضروراتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فتكون ارادة الشيء هي
الكراهة لضده وانت تعلم ان هذا لا يدل على ان ارادة الشيء كراهة ضده بل على ان الكراهة ضده من
لوازم ارادته واحتج المانعون بانا قد نريد الشيء مع الغفلة عن ضده والغافل عن الشيء يستحيل
كونه كارها له والاولون منعوا المقدمة الاولى قال والعزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد
التردد فيه اقول العزم نوع من الارادة لان الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبق
التردد فيه فالعزم ارادة جازمة تحصل بعد ان كان مترددا في انه اي الشيء الذي يريد او يريد
ان يفعله واما المحبة فاختلف اصحابنا فيها فمنهم من جعلها عبارة عن الارادة لكنها من الله
تعالى في حق العباد ارادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة ومنهم من قال
المحبة بمعنى المدح فترجع الى الخبر وهي من صفات الكلام وهو باطل لان المحب قد لا يسوغ له المدح
به ولا يمدح محبوبه وقيل محبة الله لعباده ثوابه وثناؤه عليه فترجع اما الى الفعل او الى الكلام
ومحبة العبد لله تعالى عبارة عن استغراق فكره واستيلاء عظمته وشوقه الى الله بحيث لا يشغله
عنه غيره ذكره واما الرضا فاختلفوا فيه فقال عبد الله انه يرجع الى العلم وهو صفة
من صفات العلم وهو العلم بان العبد من اهل الثواب والكرامة وقال بعض اصحابنا انه
من صفات الفعل لانه عبارة عن انعام مخصوص وقال شيخنا ابو الحسن الاشعري الرضا
يرجع الى الارادة وهو ارادة اكرام المومنين ومثوبتهم على التابيد وقال بعض اصحابنا
الرضا عبارة عن ترك الاعتراض

واما الرحمة فقالت المعتزلة انها من صفات الفعل وهي النعمة وقال ابو الحسن الاشعري انها من صفات
الذات وهي ارادة الانعام واما الولاية والعداوة فيرجعان عند ابي الحسن الاشعري الى الارادة
فولاية المومنين ارادة اكرامهم وتوفيقهم وعداوة الكافر ارادة تعذيبه وطرده و سعيه
واما السخط فقال اكثر اصحابنا هو العقوبة والتعذيب وقال القلانسي لا ادري اهو من
صفات الفعل ام من صفات الذات واما الاختيار فهو عبارة عن الارادة عند ابي الحسن
وقال القلانسي هو من صفات الفعل فمعنى قولنا اختار الله اي فعل الله به خيرا قال
المنافاة بين ارادة الضدين ذاتية او للصارف فيه ما نعلمه بالضرورة وان تعلق
لا شك ان من اراد الحركة من جسم معين في زمان معين لا يتصور منه ارادة السكون من ذلك
الجسم في ذلك الزمان والعلم به ضروري لكن المتكلمين يختلفون في ان المنافاة بين هاتين
الارادتين هل هي من المنافاة الذاتية او لا امرا غير ذاتيهما يوجب امتناع اجتماعهما
وبالنظر الى ذاتيهما يجوز اجتماعهما فمال قوم الى المنافاة ذاتية لان ارادة الحركة من
لوازمها اثبات صدور الحركة وترجيحها على ضدها وارادة ضدها ترجيح ضدها
ولا شك ان كون الشيء راجحا وغير راجح منافاة ذاتية وقال قوم المنافاة بينهما
لصارف يصرف المريد احد الضدين عن ارادة الضد الاخر فان ارادة الحركة انما لم تجتمع
مع ارادة السكون لان علمه بان ارادة السكون تخل بمراده الاول يصرفه عن ارادة السكون
قال والارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد
الكل الى قضاء الله تعالى اقول الارادة للعبد يمتنع ان تكون قديمة لكونها صفة للمحدث
وامتناع قدم الصفة وحدوث الموصوف فهي لا تخلو حادثة وتتوقف فعل العبد
عليها فحينئذ اما ان تكون مقدورة ومخلوقة لله تعالى او للعبد او لا لله تعالى ولا للعبد
والثالث محال لاستحالة وجود الحادث

من غير محدث واذ ابطل هذا القسم بقي احد القسمين الاولين وايا ما كان يلزم ان يكون الكل بقضاء الله
وقدره اما اذا كان الواقع هو القسم الثاني فلان تلك الارادة لا بد ان تكون واقعة بارادة اخرى
والكلام فيها كالكلام في الاولى وذلك يلزم التسلسل لا محالة فتنتهي الى ارادة يخلقها الله وذلك
يقتضي الاعتراف باستناد جميع الممكنات الى قضاء الله تعالى وقدره وهو المطلوب قال
ومنها كلام النفس ولم يتعقله احد الا اصحابنا الى آخره اقول اعلم ان الكلام عند اصحابنا
امر مغاير للحروف والاصوات بل هو معنى قائم بالنفس مغاير للحروف والاصوات يسمى كلام
النفس واما المعتزلة فلا كلام عندهم سوى العبارات والحروف والاصوات واثبت ابو هاشم
كلام النفس وسماه الخواطر وقال اذ الخاطر يسمعه ويدركه بحاسة السمع وقالت
الجبائية الاصوات المتقطعة عن مخارج الحروف ليست كلاما بل الكلام الحروف المخالفة للاصوات
وهي ليست باصوات لكنها تسمع اذا سمعت الاصوات واحتج اصحابنا بانا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا اقتضاء الطاعة من عبيدنا اذا امرناهم بشيء او نهيناهم عن شيء وليس
ذلك هو العبارات والحروف لوجوه الاول ان العبارات والحروف تختلف باختلاف اللغات
والمعنى الذي نجده من انفسنا لا يختلف باختلاف اللغات فذلك المعنى ليس هو نفس العبارات
والحروف الثاني ان العبارات والحروف دالة على ذلك الاقتضاء القائم بالنفس والدليل
مغاير للمدلول الثالث ان الاقتضاء سابق على العبارات والحروف والسابق على الشيء
لا يكون عين المسبوق لامتناع كون الشيء سابقا على نفسه وليس هو ايضا تخيل الحروف والعبارات
لان تخيلها يتبع اللغات فيتغير بتغيرها والاقتضاء الذي نجده من انفسنا سابق على تخيل الحروف والعبارات
فلا يتغير بتغيرها وذلك يدل على تغايرهما لتخيل الحروف والعبارات وليس ايضا هو الارادة
كما ذهب اليه المعتزلة اذ قالوا انه راجع الى الارادة لان الله تعالى قد يامر بالايمان
فانه امر ابا جهل بالايمان

اما اذا كان الواقع هو القسم الاول فظاهر

مع علمه بانه لا يوجد في الا بان منه مع علمه تعالى بعدم الايمان منه محال واراده المحال
من العالم بكونه محالا والعلم به ضروري ولذلك يريد الا بان مريد به كان ادخلوا الجسم
والاشيا المباحة بالاتفاق ظاهر انه ليس من جنس الاعتقادات لان الاعتقاد
اما علم او ظن او جهل وهو ايضا الذي يجده العاقل من نفسه يقطع بانه ليس شيا من
ذلك وظاهر ايضا انه مغاير للقدرة والحيوة لتحققهما بدونه فهو اذن امر مغاير
لهذه الامور وهو المطلوب وهكذا سائر المعاني التي يتصورونه ويعبر عنه بالخبر
مغاير لهذه الامور قال وفيها اللذة والالم الى اخره اقول ومن الاعراض المذكورة
اللذة والالم اما اللذة فقد اتفق العقلا على انه امر وجودي لانه محسوس وليس شي من العدم الصرف
والنفي المحض كذلك واما اللذة فقال محمد بن زكريا الرازي انها امر عدمي لانها عبارة
عن الخلاص عن الالم والالم ابطله بان الانسان قد يستلذ بالنظر الى صورة حسنة
كان غافلا عن وجودها حتى يقال انه بالنظر اليها يرفع ضرر الاشتياق اذ تحصل اللذة
بدون الخلاص عن الالم لان الخلاص عن الالم يستدعي وجود الالم لان الانسان قد يلتذ
بادراك مسئله علميه ومال عظيم ومنصب جليل من غير طلب سوق منه الى شي من
ذلك حتى يقال انه يحصل هذه الامور يزول الم الطلب والشوق قال وزعم ابن سينا ان
اللذة ادراك الموافق الى اخره اقول ذكر الشيخ ابن سينا في بعض كتبه ان اللذة عبارة عن ادراك
الملايم والملايم هو الكمال الخاص بالشي والالم عباره عبارة عن ادراك المنافي والمنافي هو الافه
والشر وفسر الرازي في الشفا بادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم بادراك المنافي
من حيث هو مناف وتقرير ما قاله الشيخ كلام المعتزله فيها لانهم قالوا ان المدرك
ان كان يصلح للشهوة كالحكة في حق الجرب كان ادراكه لذة وان كان يتصلح للنفرة
كالحكة في حق السليم كان الما

ادراكه الما فالالم ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان اللذة ليس الا ادراك الملايم والالم ليس
الا ادراك المنافي لانهم ان عنوا بهذا الكلام تعريف ماهية اللذة والالم فهو باطل لان حقيقتهما
معلومة بالضرورة او هي اعرف عند العقل من حقيقة الملايم والمنافي والامور المعلومة
بالضرورة لا تحتاج الى تعريفها وتعريفها بالاعرف الخفي غير جائز وان عنوا به ان اللذة
والالم نفس ما ذكروه من الادراك فهو ضعيف غير معلوم لانه من الجائز ان يكون اللذة
والالم امرين مغايرين للادراك المذكور وكان لا يوجدان الا معه ثم الذي يدل على ان الالم
ليس هو نفس ادراك المنافي ان الحار الطبيعي يشهدون ان سوء المزاج الرطب غير
مولم مع انه محسوس ولو كان ادراك الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال
ادراك سوء المزاج الرطب مع عدم الالم قال وانتقض الفلاسفة على ان تفرق الاتصال
موجب للالم في الحي الى اخره اقول ذهب جالينوس وغيره من الفلاسفة الى ان السبب العرض
للالم هو تفرق الاتصال وشهادة الحس وسوء المزاج انما يولم لانه يستلزم تفرق الاتصال
فالحار مولم لانه يفرق الاتصال والبارد مولم لانه يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه
وجمعه يلزمه ان تحرك الاجزا الى حيث يكون عنه تفرق من جانب الاجزاء والاسود
في المبصرات مولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض في المذوقات مولم
لفرط تفريقه والعفص لشدة جمعه والتفريق وكذلك في المشموم والاصوات لقوته
والامام انكر ذلك بانه قال ان تفرق الاتصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان
يتصل وهذا المعنى امر عدمي والالم امر وجودي والامر العدمي استحال ان يكون سببا
للامر الوجودي ولان الحادث يقطع الاصبع وليس يحس بالالم الا بعد زمان فلو كان تفرق
الاتصال سببا قريبا للالم لما تخلف عنه الالم ولان العنا انما تصير جزا من المعتدي بالفعل

بان يفرق اتصال جوهر العضو ويتوسط فيما بينها ويتشوش بها فاذن الوجع عنه لم يتم الا بالتفرق
والا عند ما حصل لجميع الاعضاء فالتفرق حاصل في اكثر الاوقات في كثير من الاعضاء مع انا
لم نجد الالم في التفرق فاذن ليس هو الا بالذات واذا ثبت هذا فنقول الكيفيات الحادثة في
الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن سبب عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور
في اجسام هذا العالم لاختلافها في الاستعدادات فاذا كان كذلك فنقول الجسم المركب
انما اختص بكيفية المخصوصة لان ذلك المزاج افاده استعدادا لقبول تلك الكيفية عن
واهب الصور دون سائر الكيفيات ثم دام ذلك المزاج بقي استعداده لزوال تلك الكيفية
فيكون السبب القريب لتلك والالم شيئا واحدا هو المزاج فقط لا التفرق وما ذكره
ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج الى اخره اقول قال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم
احد الامرين وهو اما تفرق الاتصال او سوء المزاج المختلف بالذات كالحار والبارد
واما بالعرض كاليابس فانه ربما صار سببا لتفرق الاتصال لشدة تقبضه واما الرطب
فلا يولم البتة واحتج عليه بان الالم كما سماه عبارة عن ادراك المنافي والحر يكون منعكسا
وكل ما هو ادراك للمنافي يكون الما لكن سوء المزاج المختلف ادراك للمنافي فيكون الما فالالم
والحجة ضعيفة لانا نشير الى المعنى المخصوص الذي نجده من انفسنا ونسميه بالالم ليس
بالبرهان انه نفس ذلك الادراك او امر مغاير له مقارن اياه واذا كان كذلك
كان حاصل ما ذكره يرجع الى تسمية الادراك بالالم وحينئذ لا نزاع فيه قال
ومنها الادراكات في غير العلم الى اخره اقول الادراكات في الشاهد خمسة انواع
السمع والبصر والشم والذوق واللمس وزاد القاضي ابو بكر قسما اخر لانه قال
ادراك الحر والالم واللذة من نفسه ضرب من الادراك خارج عن هذه الخمسة وزاد
في العلم

باللذة والالم ثم اختلف اصحابنا فذهب الاكثرون الى ان الادراكات امور زائدة على العلم لانا اذا ابصرنا شيئا ثم غاب عنا
فمع حصول العلم في الحالين والذي به التفرقة هو الادراك ثم اختلف المتكلمون في هذا الزائد فذهب اصحابنا
الى انه ادراك يخلقه الله تعالى في الحاسة السليمة عند حصول العلاقة وقال الكعبي وابو الحسين والفلاسفة
انه عبارة عن تاثر الحاسة بصورة المحسوس واحتجوا عليه بان من نظر الى روضة خضراء انطبع ... مستغشيا
ثم التفت الى نور ابيض يراه ممتزجا بالخضرة والسبب فيه ان حاسة البصر تاثرت بالخضرة وبقي اثرها
الى وقت نظره في النور الابيض فامتزج منهما لون بعينه ان لكن هذا من الامور العادية الواقعة بخلق الله
تعالى لا ان الحاسة تاثرت فحصلت فيها شبح الخضرة قال الامام والمتكلمون لما لم يحملوا هذا الاحتمال
لم يمكنهم بيان انه سميع بصير واعلم ان المتكلمين لا يمكنهم كون الله تعالى سميعا بصيرا الا اذا سووا الادراك
امرا وراء تاثر الحاسة بالمحسوس وغير مشروط به لانه لو كان عبارة عنه او كان مشروطا به استحال
كون الله تعالى سميعا بصيرا لان التاثر من صفات الاجسام والله تعالى منزه عنها قال اختلفوا
في الابصار فمنهم من قال بخروج الشعاع عن العين وهو باطل الى اخره اقول اختلف الناس في الابصار
قال بعضهم انه بخروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئي وقال بعضهم انه مشروط بان يكيف
من الضوء الذي في العين كيفية نورانية في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي وحينئذ يكون الشعاع
المتصل بالهواء المتصل بالمرئي سببا لحصول الابصار وقال بعضهم انه عبارة عن حصول
صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية وهو مذهب اصحاب الانطباع من الحكماء
ثم هولاء اختلفوا فمنهم من قال المرئي ليس الا الصورة المنطبعة في الرطوبة الجليدية المنقوشة
في الحس المشترك واما الشبح الخارجي فلا يدركه البتة ومنهم من قال المدرك هو الشبح
الخارجي والصورة المنطبعة شرط لادراكه واما عندنا فالابصار عبارة عن ادراك يخلقه
الله تعالى في الحي بمجرى العادة ويكون ذلك كيفية في جارحة العين اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام

شبح الشي مثاله

١٢٦

ابطل القول بالشعاع وبالانطباع اما الشعاع فمن وجهين احدهما انه لا يصاد
لو كان لخروج الشعاع من العين لوجب عند هبوب الرياح ان لا نرى شيئا او نرى
غير المقابل لان الرياح تشوش الاشعة وتقطعها بحيث لا تتصل بشيء او تجعلها
متصلة بالاشياء غير المقابلة وتصرفها عن الاشياء المقابلة ولما كان التالي باطلا
فالمقدم مثله وقوله ولا امتنع ان نرى نصف السماء لامتناع ان تخرج من حد
نقطة ما يتصل بكل هذه الاشياء اشارة الى الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كان الابصار
لخروج الشعاع من العين لامتنع ان نرى العظيم على عظمه لان الشعاع الخارج يستحيل
ان يكون عرضا لامتناع الانتقال على الاعراض فهو اذا جسم وحينئذ اما ان يتصل
بكل المرئي او لا يتصل بكله والاول محال لامتناع ان يخرج من بصر الانسان من الاجسام
الشعاعية ما يتصل مقدار نصف كرة العالم كما هو قول بعض اصحاب الشعاع او يوثر
في جميع الاجسام الواقعة حوالينا وبين نصف كرة العالم كما هو قول البعض الاخر منهم
ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وحينئذ وجب ان لا نشاهد الا ما اتصل
به الشعاع ولما كان التالي باطلا وكذا المقدم احتج القائلون بالشعاع بانا اذا
نظرنا الى صفحة رأيناها كلها ولا نتبين في الحال ما يمكن ان نقرأه الا الموضع الذي يحرق نحوه لذلك
في كلها الا بعد نقله من سطر الى سطر وما ذاك الا لان مسقط سهم المخروط من الشعاع اصح
ادراكا والاطراف عنه في المخروط والجواب انا لا نسلم انه لا سبب لذلك الا ما ذكرتم وما الدليل
عليه واما الانطباع فابطله ايضا بوجهين احدهما ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال
الا المساوية للمقدار فلو كان الابصار بنفس الانطباع او لاجل الانطباع استحال ان
يبصر المقدار بقطعه الباصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير لكنا نبصر نصف
كرة العالم

فبطل القول بالانطباع اجابوا عنه بانا لا نسلم امتناع انطباع العظيم في الصغير فان الجسم الصغير
مساو للجسم الكبير في قبول الانقسام الى غير النهاية فلو امتنع انطباع العظيم في
الصغير لما تقطع قبول الصغير القسمة قبل انقطاع قبول الكبير والتالي باطل وبعد تسليمه
سلمنا ذلك لكن لا نسلم انا نرى اعظم من مقدار نقطة الناظر ولم لا يجوز ان يقال ان الناظر
لا يدرك من المنظور اليه الا جزءا صغيرا مساويا لنقطة الناظر لكن لسرعة انتقاله من
جزء الى جزء في زمان قصير يظن انه رأى الكل دفعة وقوله ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على
بعده اشارة الى الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق
بين القريب والبعيد لان المبصر اذا هو الشبح المنطبع في العين فلا يختلف حاله بان يكون الجسم
من شيء بعيد او من شيء قريب كالجسمين اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان بعيد والاخر
من مكان قريب فالرائي من حيث انه رائي لا يميز بينهما من جهة ان احدهما من مكان بعيد والاخر من
مكان قريب اجابوا عنه بان قالوا ان الشرطية ممنوعة وانما يصدق ذلك لو لم نستطع طول
المسافات الطويلة والقصيرة في الرائي لم قلتم بانه ليس كذلك لابد له من دليل وال
وهذا الوجهان انما يلزمان على قول من يقول المرئي هو الصورة المنطبعة فقط الى آخره
اقول القائلون بالانطباع فريقان الاول الذين قالوا متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي
حاضرا فتوقع عليه الضوء ثم تحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية
بسبب واهب الصور فيكون المدرك هو تلك الصورة المنطبعة في الحاسة دون الخارج
والفريق الثاني الذين قالوا انه تحدث في العين صورة صغيرة عند كون الحاسة السليمة ويكون
تلك الصورة شرطا في ادراك المرئي الخارج اذا عرفت هذا فنقول الوجهان المذكوران
انما يبطلان قول الفريق الاول واما قول الفريق الثاني فلا يرد عليهم شيء منهما الا
فلانهم لا يقولون

بانطباع صورة مساوية للمرئي في العين واما ثانيا فلانهم قالوا المدرك هو الخارج فلا يجوز
ادراك القريب على قربه والبعيد على بعده لكن هذا الادراك مشروط بحصول صورة صغيرة في
العين احتج القائلون بالانطباع بوجهين احدهما انا نرى نصف كرة العالم المرئي وذلك
لا يجوز انطباع تلك الصورة فيها واذا جاز انطباع العظيم في الصغير هناك فليجز هاهنا
ايضا الثاني انا نتصور جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق والمتصور لا بد ان يكون موجودا
ولا يوجد في الخارج فهو في الذهن فاذا جاز ذلك فليجز مثله هاهنا اجاب الامام عنه في
الملخص بانا لا نسلم انطباع شبح المرئي في المرآة ووجود شبحه في الاذهان ونحن نقول بعد تسليم
هذا ما ذكرتموه قياس والقياس لا يفيد الظن فضلا عن اليقين ان الابصار عند سلامة الحاسة
وحضور المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة
الى اخره اقول زعمت الفلاسفة والمعتزلة ان الحاسة متى كانت سليمة عن الآفات
وكان المرئي حاضرا ولم يكن في غاية القرب ولا في غاية البعد ولا يكون صغيرا جدا ولا لطيفا
وليس بين الرائي والمرئي حاجب وكان مقابلا للرائي او في حكم المقابل وجب حصول الرؤية
وعندنا لا يجب ذلك عند حصول هذه الشرائط وهو مذهب ابي الهذيل من المعتزلة
احتج الاصحاب عليه بوجهين الاول انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذاك الا
برؤية جميع اجزائه والا لرأيناه كبيرا فليس ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض
مع ان تلك الشرائط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء الغير المرئية حسب حصولها بالنسبة
الى المرئية والفلاسفة والمعتزلة يمنعون استواء حال الاجزاء بالنسبة الى الرائي
في جميع الشرائط ويقولون لم لا يجوز ان يكون الجزء الذي هو وسط المرئي يكون اقرب
الى الرائي من الجزء الموضوع على الاطراف ثم قالوا وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه بسبب
سوى ما ذكرتموه

اما على القول بالانطباع فلجواز ان يقال انه يرتسم فيما بين الناظر والمرئي مخروط متوهم زاويته يلي
الناظر وقاعدته يلي المرئي وكلما كان المرئي ابعد كانت تلك الزاوية اصغر وادق ومتى كانت
اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر واما على القول بالشعاع فلجواز انه اذا كان المرئي
كان بعيدا تفرقت الشعاع ولم تتصل بجميع اجزاء المرئي واما على القول الثالث لاصحاب الشعاع
فلجواز اختلاط الاجزاء بالهواء المتصل بين الرائي والمرئي الذي اصابه شرط الاتصال
واذا احتمل ما ذكرناه فلماذا انضاف الى ما ذكرتم دون ما ذكرنا لا بد له من دليل الوجه الثاني
هو انا اذا رأينا الجسم الكبير فقد رأينا جميع اجزائه والا لما رأيناه كبيرا فلا يخلو اما ان يتوقف
رؤية كل واحد من الاجزاء على رؤيتنا للجزء الاخر او يتوقف رؤية بعض الاجزاء على رؤية البعض
الاخر دون العكس او لا يتوقف رؤية شيء من الاجزاء على رؤية الجزء الاخر والاول محال لافضائه
الى الدور والثاني ايضا محال لان الجزء الصغير لا يتوقف ابصاره على رؤية غيره عند رؤية
الجسم الكبير ولهذا كان كل واحد من تلك الاجزاء الذي لا يجب عند انفراده وحصول جميع الشرائط
وذلك محال وفيه نظر لانا لا نسلم جواز رؤية الجزء الذي لا يجب عند الانفراد على ذلك التقدير
فانه لا يلزم من عدم توقف رؤيته شيء على رؤية الجزء الاخر ان لا يكون رؤيته موقوفة على شيء
فانه من الجائز ان يكون رؤية كل واحد من الاجزاء موقوفة على وجود الجزء الاخر وعند
الانفراد هذا الشرط مفقود فلا يحصل الرؤية ولا نسلم ايضا حصول الشرائط بالنسبة
الى الجوهر الفرد عند انفراده فانه في غاية الصغر واللطافة ولئن سلمناه لكن
لا نسلم امتناع اللازم فان الناس اختلفوا في امكان رؤيته منفردا والعجب احتجوا
بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها اقول هذا
اشارة الى حجة المخالفين وهم فرقتان الاولى الذين ادعوا فيه الضرورة وابو الحسين
البصري منهم

والفريق الثالث الذين زعموا ان هذه المسئلة استدلالية وابن متويه من المعتزلة منهم قالوا ولو
في الرويه عندنا يستجمع الشرائط لارتفعت الثقة بالمشاهدات لجواز ان يكون بحضرتنا
شموس واقمار واجسام عظيمة كالجبال واصوات هائلة وحركات لا ندركها ولو جاز ذلك
لارتفع الامان عن المحسوسات وهو عين السفسطة اجاب الامام عنه بان ما ذكرتموه
معارض بجميع العاديات وتوجيهه ان يقال لا نسلم استلزموا ذلك غاية ما في الباب
انا نقطع بانه غير واقع لكن لا يلزم من القطع بعدم الوقوع عدم الجواز لجميع الامور
العادية فانا نعلم قطعا ان دجلة لم ينقلب دما ودهنا وانه ليس في السما شموس كثيرة
ولا حد منها اعظم من هذه الشمس وانا اذا خرجت من الدار لم ينقلب ما فيها من الاواني اناسا
هو متقنين في الحكمة والهندسة مع جواز كل ذلك للفاعل المختار او للشكل الغريب على ما ذكره
ابو الحسين البصري نعم مسموع بانه يدعوك الضرورة في محل النزاع قال الحنفوي في انه هل
يعتبر في السمع وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ بعضنا انه غير واجب الى اخره
اقول قالت الفلاسفة السماع لا يحصل الا عند وصول الهوا الحامل للصوت المنضغط فيما
بين القارع والمقروع الى الصماخ ومصادمته الجلدة الرقيقة الممدودة عليه وقد
النظام في ذلك وعندنا ان ذلك ليس بشرط بل هو امر يخلقه الله تعالى في المدرك من
غير حاجة الى وصول ذلك الهوا الى الصماخ واحتج الامام على فساد ما قالوه بوجهين
الاول لو كان وصول الهوا المتموج الحامل للصوت الى الصماخ شرطا في السماع
لما سمعنا صوت من خلف جدار بيننا وبين جدار صلب فان ذلك الجدار ان لم يكن فيه من المسام
وظاهر وان كان فيه مسام فلان الهوا المتموج الحامل للصوت لما نفذ في تلك
المسام تشوش ولا يبقى اشكال تلك الحروف على الهيئة التي خرجت من فم المتكلم ونظامها
وترتيبها فما كان كذلك
المنافذ

باطل لان ما ذكروه قالت الفلاسفة لم قلتم بان الجدار اذا كان فيه مسام لا يحصل السماع والما ذكرتموه
من تشوش الهوا بسبب النفوذ في تلك المسام فانما يوجب عدم السماع ان لو كان الحامل للصوت
كل الهوا من حيث هو كل وليس كذلك بل كما ان كل الهوا حامل له فكذلك كل واحد من اجزائه حامل
فاي جزء وصل الى الصماخ حصل الشعور بالصوت فان قلت الحامل للصوت اما كل الهوا المنضغط
او هو وكل واحد من اجزائه ايضا فان كان الاول فعدم السماع ظاهر وان كان الثاني وجب السماع الشيء
مرارا كثيرة لوصول كل واحد من تلك الاجزاء الى الصماخ وانه يحصل السماع قلت لا نسلم لزوم وجوب
السماع مرارا كثيرة على التقدير الثاني وانما يلزم ذلك ان لو وصل كل واحد من تلك الاجزاء المكيفة
بتلك الحروف الى الصماخ وهو ممنوع بل الواصل الاول يمنع غيره من الوصول اليه لم قلتم
بانه ليس كذلك بد له من دليل يدل عليه وانه كان يجب ان لا يدرك جهة الصوت اشارة
الى الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كان وجود الهوا الحامل للصوت الى الصماخ شرطا
للسماع لما ادركنا جهات الاصوات وقربها وبعدها لان الجهة والقرب والبعد لا يبقى لها
اثر عند بلوغ الهوا الحامل للصوت الى الصماخ كما في الملموس وانا لما لم نحس الحاله
الوصول الينا لا ندرك جهته وقربه وبعده البتة احتج الفلاسفة بوجوه الاول ان
وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ لو لم يكن شرطا لوجب ان يحصل السماع لمن سد
اذنيه فانه ومن البين انه ليس كذلك الثاني انه اذا راينا انسانا يقرع الطست مع على البعد
فان كان قريبا سمع الصوت والقرع معا وان كان بعيدا سمع الصوت بعد القرع وذلك
لتوقف السماع على وصول الهوا الى الصماخ الثالث ان من الجدران انبوبة ووضع احد طرفيها
على فم والاخر على صماخ انسان ثم تكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين
فلو لم يكن وصول الهوا الى الصماخ شرطا لما اختص السماع بذلك الانسان الرابع لو لم يكن
وصول الهوا الحامل

الى الصماخ شرط الحصول سماع كل صوت في الساء باطل لان عند هبوب الرياح ربما سمع الصوت القريب
ولا يسمع البعيد الخارج بتلك الاهويه المتموجه الحامله لذلك الصوت وسلامتها من حاجات الصحابة عند
هبوب الرياح قال وادراك الشم قد يكون لتكيف الهوا المتصل بالمشموم الى اخره اقول اختلف
الناس في كيفيه ادراك الروايح الى المشام فقال قوم ان الهوا المتوسط بين الشام والمشموم
يكتسب تلك الكيفيه ويوصلها الى القوه الشامه وقال اخرون ان ذلك بسبب انه يتحلل من الجسم ذي
الرايحه اجزا لطيفه وتخالط الهوا المتوسط بين المشموم وبينه توصلها فلك الهوا الى
القوة الشامة وقال المتكلمون ان الشم انما يحصل لتعلق القوه الشامه بالمشموم حيث هو
كتعلق العلم بالمعلوم والعدة بالمقدور اما الفريق الثاني فقد احتجوا بتحقق الاول انه
لولم يكن كما ذكرناه لما كانت الحرارة وما يهيج الروايح كالذلك والسحق مما يذكي الروايح ولما كان
البرد يخفيها الثاني ان التفاح يذبل بكثرة الشم وذلك يدل على تحلل اجزائه واما الفريق
الاول فقد احتجوا على ذلك بان الشم اما ان يكون لما ذكرناه او لما ذكره الفريق الثاني والثاني باطل
والا لكانت الروايح التي تملا المحافل تنفصل من الجسم ذي الرايحه فتعين الاول وهو المطلوب
وانت تعلم انه لا يلزم من بطلان ما ذهب اليه الفريق الثاني تعين ما ذكروه لاحتمال ان يكون الحق
غير ما ذهب كل واحد منهما اليه والامام جعل ما ذكره المتكلمون اضعف الاحتمالات من
غير ان شانه الدليل يوجب ضعفه قال اتفق المتكلمون والفلاسفه على امتناع الانتقال
على الاعراض لكن اما المتكلمون فقد احتجوا على اثبات هذا المطلوب بما ذكره الامام اولا وهو
ونقريره ان معنى الانتقال تحيز والشي من العرض بمتحيز ولا شي من المنتقل بعرض عكسه المطلوب
اما الصغرى فلان الانتقال عبارة عن الحركه والحركه عن حصول المتحرك في حيز بعد ان كان في حيز اخر
وهذا المعنى لا يتحقق الا للمتحيز واما الكبرى فظاهره ولان الانتقال امر خارج لا به من محصل
وهو حيز وليس هو ذات المنتقل والا لكان منتقلا

عباله مع

تصا ... من الفرع حسل [illegible]

وانما فهو اما الفاعل او معنى قائم به واما ما كان يلزم قيام المعنى بالمعنى لان الفاعل لا يكون الا عين
ذات المستقل استحاله تحصيل الحاصل فهو اذا معنى قائم بها ان الانتقال يوجب على الاعراض لكانت
باقيه وبقا الاعراض محال على ما سياتي واما الفلاسفه فقد احتجوا عليه بما ذكره الامام ثانيا وتقريره
ان يقال لو قلنا ان العرض حالا لباعث جميع الصفات الغير اللازمه فلا يخ اما ان يحتاج الى المحل المعين او
لا يكون محتاجا والثاني محال والا لما عرض له الحلول في المحل لان الغني بذاته عن الشي لا يعرض له ما
يوجب الحاجه اليه فتعين الاول وحينئذ لا يخلو اما ان يحتاج الى محل معين او الى محل غير معين
والثاني محال لان مقتضى الموجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم وغير المعين من حيث هو
مبهم وغير معين غير موجود في الخارج ولما بطل هذا القسم تعين احتياجه الى محل
معين بخصوصيته او نعلقه بذلك المحل فاستحال مفارقته عنه وهو المطلوب اعترض
عليه الامام وقال لم لا يجوز ان لا يحتاج الى المحل لذاته ويعرض له الحاجه الى المحل بسبب
قوله لان الغني بذاته عن الشي لا يعرض له ما يحوجه اليه قلنا لا نسلم غناه عن المحل
لذاته بل المفروض عدم احتياجه الى المحل لذاته ولا يلزم من ذلك عدم احتياجه الى المحل
فضلا عن غناه عنه لذاته فيحول ان يحتاج الى المحل بسبب منفصل سلمنا نشاء هذا
القسم لكن لم لا يجوز ان يحتاج الى محل غير معين قوله لان مقتضى الموجود في الخارج
موجود في الخارج الى امر معين قلنا لا نسلم بل هو منقوض بصور منها ان الجسم
المعين مقتضاه الحصول في مكان غير معين ومنها الماده المعينه فان مقتضاها المقارنه
لصوره غير معينه ومنها النفس فانها محتاجه في الحدوث الى ماده غير معينه ولين سلمنا
احتياجه الى محل الكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المعين واحدا بالنوع لا بالشخص بالمحل
المحتاج اليه يكون واحدا بالنوع والمحتاج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب
تعين المحل الواحد بالشخص والامام ذكر في المحصل دليلا

أخرى على هذا المطلوب وهو أن تشخص العرض المعين وتعينه ليس لماهيته وإلا لكان نوعه في شخص
ولا لأمر حال فيه وإلا لكان الكلام فيه كالكلام في وجوده موجود وفي تشخصه بالمحل فيمتنع أن يستغني عن المحل
ولا لمحل غير صالح لما لا يكون حالا فيه ولا محلا له لأن نسبته إليه كنسبته إلى غيره فلا يكون
علة لتشخصه وتعينه لكونه ترجيحا بلا مرجح فتشخصه وتعينه إذن بمحله فاستحال
مفارقته عنه ثم قال وأنا أسعد هذا الدليل بالجسم المعين بالنسبة إلى الحيز والوضع المعين له
نفسه ووضعه لتعين صورته المعينة لمادته التي بعينها ليس بعض الصورة السابقة
وعلى هذا التقرير كان أولى وحينئذ يمتنع مفارقته عن الحيز والوضع المعين فكان تشخص
ذلك في العرض المعين إذ ليس له صورة وراء العرضية وقد بينا امتناع تعليل التعين بها
ثم قال وأولى بالمادة المتعينة بالنسبة إلى الصورة المتعينة لأن تعين المادة بالصورة
من حيث هي صورة وتعينها بهذه الصورة ليس لاحتياجها في تعينها إليها لكن
لما أنه يقارنها بها عرض لها الحاجة في تعينها إليها وإذا كان كذلك جاز أن
يفارقها عن الصورة المعينة ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحتاج العرض الخاص
في تشخصه إلى المحل من حيث هو محل لا إلى المحل المعين لكن لما اتفق حلوله في المحل المعين
عرض له الحاجة إليه في تعينه وتوجيه هذا السؤال على ما قاله الإمام في الكتاب
تعالى لم قلتم بأن تشخصه إذا كان بالمحل وجب أن يكون المحل معينا ولم لا يجوز أن يكون
بالمحل من حيث هو محل وحصول تعينه بالمحل المعين ليس لأنه محتاج في تعينه إليه بل
لأنه لما اتفق حلوله فيه عرض له الحاجة إليه في التعين أجاب بعض الفضلاء عنه
بما لفظه هذا إن سلم وجود المادة ليس شيء من هذه الصور بل العقل الفعال وهو موجود
معين الوجود والتشخص وهذه الصور شرائط في إمكان تأثيره في استبقاء هذه الصورة
ومن الجائز أن يكون المؤثر معينا ويكون تأثيره موقوفا على

باعتبار وجه مشترك بين أمور كل واحد منها محل كما هاهنا فقد بينا أن ليس تعين العرض هو محله
المخصوص باللواحق الجزئية فيمتنع أن يكون محدثه نوعية فإن الواحد النوعي لا يوجد في الخارج
فاحتاج إلى ما يكون علة بعينه شيئا معينا وأنت لا يخفى عليك أن هذا إعادة لما وقع السؤال عليه
وإن مبدأ المادة العقل الفعال أو شيء من هذه الصور لا تعلق له بهذا الكلام ولا يندفع به السؤال المذكور
ثم قال وأولى لا ينتقض أيضا بالنفس الناطقة بالنسبة إلى البدن المعين لأن النفس وإن كانت
محتاجة في حدوثها إلى البدن لكنها غنية في جوهرها عن جميع الأبدان ولذلك لا ينطبع
في شيء منها وأما الأعراض فإنها كما احتاجت في حدوثها إلى المحل فامتنع مفارقتها تعينها
عنها وإلا لزم عروضها وهذا أيضا فيه نظر لأنا لا نسلم احتياج العرض إلى المحل المعين بل إلى
المحل من حيث هو محل فجاز مفارقته عن المحل المعين لا يقال لو كان تشخص العرض بمحله فتشخص المحل
إن كان بالحال فيه لزم الدور وإن كان بمحل آخر لزم التسلسل فإنا نقول المختار هو الأول ولا دور
لأنا نجعل تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر بل نقول الماهية كل واحد منهما علة لتشخص الآخر
قال القول المشتمل على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة وبعض المتكلمين أقول أما المتكلمين
فلما احتجوا على ذلك بأنه لا بد للأعراض من محل جوهري فيكون كل واحد منهما حاصلا في حيز الجوهر
تبعا له وأما دليلنا فذلك لأن المعنى من قولنا إن [illegible] بمعنى أن حصوله في ذلك الحيز حصل
تبعا ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبعية لحصول [illegible] فيه فإذا لم يكن حصوله في ذلك
الحيز على سبيل الاستقلال لم يكن جعل أحد الحصولين تبعا للآخر أولى من العكس فإما أن يقوم كل واحد
منهما بالجوهر وهو المحال الأول أو يقوم واحد منهما بالجوهر ويحصل الآخر في ذلك الحيز تبعا لحصول الثالث فيه ثم
ذلك الثالث إن كان عرضا عاد الكلام فيه وإن كان جوهرا فهو المطلوب وقالت الفلاسفة إنا لا نسلم
أن الحلول عبارة عن ذلك بل هو عبارة عن أن يختص شيء بشيء بحيث يصير أحدهما نعتا والآخر منعوتا
وإن لم يكن ماهيته في ذلك الاختصاص

معلوما وحينئذ تسمى النعت حالا والمنعوت محلا وكيف كان فللبارئ تعالى نعوت حقيقية كما
او اضافية مع امتناع ما ذكرتموه هنالك ثم قالوا كل واحد من الاعراض موصوف بالوحدة والوحدة
عرض فيكون العرض قائما بالعرض قلنا ههنا اعراض يمتنع نعت الجسم بها ويصح وصف
العرض بها كالبطء والسرعة فانه يستحيل نعت الجسم بهما فان الجسم الذي يكون حسب حركته
بطيئا او سريعا غير معقول فهما اذن نعت ووصف للحركة واما معمر فيما احتج به ذكره الامام
وهو وجهان الاول ان السواد والبياض يشاركان في اللونية ويخالفان في السوادية والبياضية
وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاللونية صفة وجودية زائدة على السوادية
والبياضية قائمة بهما فالشكل الاول عرض في العرض قائم بالعرض وهو المطلوب الثاني وهو كون
العرض حالا في المحل ليس هو نفس العرض ولا نفس المحل لانه يعقل كل منهما مع الذهول عن ذلك
الحلول وليس امرا عدميا لانه نقيض اللاحلول الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم فهو اذن صفة قائمة
بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول وفيهما هنا اعراض يقوم كل واحد منها بالاخر الى نهاية وهو
المطلوب اجاب المتكلمون عما احتج به الفلاسفة بانا لا نسلم كون الوحدة والبطء والسرعة
صفات وجودية قائمة بالعرض اما الوحدة فلانها لو كانت وجودية لكان لها وحدة اخرى ولزم التسلسل
واما البطء والسرعة فلان البطء عبارة عن تخلل السكنات وفي السرعة عن اتصال الحركة فالحاصل
حاصل البطء ان الجسم يسكن في بعض الاحياز ويتحرك في بعضها وحاصل السرعة ان الجسم لا يفتر
في حركته فيكونان من صفات الجسم واجابوا عن الوجهين اللذين ذكرهما معمر بانا لا نسلم ان
اللونية والحالية امران وجوديان واما اللونية فانما يلزم ان تكون وجودية ان لو كان اشتراك السواد
والبياض فيها اشتراكا معنويا وهو ممنوع فان اطلاق اللون على الالوان اشتراك لفظي محض ولئن
سلمنا كونها وجودية لكن لم لا يجوز ان تكون صفة قائمة بهما لانها لو كانت وجودية لكانت جنسا
للالوان والجنس جزء من النوع والجزء متقدم

فلو كانت صفة قائمة بها لزم كون الشيء متقدما ومتأخرا معا وانه محال واما الحالية فلانها لو كانت صفة
وجودية لكانت حالة في محل وحلولها ايضا يكون زائدا عليها والكلام فيه كما في الاول فيلزم حصول
صفات لا نهاية لها في الوجود وانه محال والى هذه الاجوبة اشار الامام بقوله والجواب عنها عقلي
تقدم تقريرها قال المصنف شاعرا على امتناع بقاء العرض الى اخره اقول ذهب جميع المتكلمين من اصحابنا
الى استحالة بقاء الاعراض خلافا للفلاسفة والامام في كتاب وهو قول المعتزلة والفلاسفة واحتج الاصحاب على ذلك
بوجهين الاول ان البقاء صفة قائمة بالذات الباقية فلو بقي العرض لكان له بقاء والبقاء عرض فيلزم
قيام العرض بالعرض وانه محال الوجه الثاني انه لو جاز بقاء العرض لامتنع عدمه واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العرض لو بقي فعدمه لا يجوز ان يكون واجبا والا لزم انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فهو اذن من الامور الجائزة وكل جائز
لا بد له من علة فلعدمه علة وتلك العلة اما ان تكون امرا وجوديا او امرا عدميا والاول محال لان ذلك
الامر الوجودي اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لان الموجب هو الضد لكن طريان الضد
على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد فلو
كان ذلك متعلقا بعدم الضد الاول بطريان الاخر والا لزم الدور وانه محال والثاني
وهو ان يكون الامر الوجودي مختارا فهو ايضا باطل لان المعدم على سبيل الاختيار
اما ان يصدر منه امر او لم يصدر فان صدر منه امر فيكون تأثيره في تحصيل امر وجودي فلا يكون
ذلك الحادث اعداما وانه خلف واما ان يكون بين العرض وبين الصادر عن المعدم المختار
منافاة او لا يكون فان كان الاول كان حاصله راجعا الى الاعدام بالضد وقد ابطلناه وان كان الثاني
لا يلزم منه عدم العرض فلا يكون ذلك اعداما اصلا وان لم يصدر منه امر من الامور فهو محال
لان القادر المختار لا بد له من اثر واما الثاني وهو ان تكون تلك العلة امرا عدميا فهو ايضا محال لانه حسن
تكون عدمها شرطا من

شرائط من وجوده لكن شرط العرض الجوهر وهو باق فننقل الكلام في كيفية عدمه بان نقول عدمه اما ان لا
موجودا او معدوم والاول محال لما مر وكذا الثاني لان عدمه حينئذ يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك
الشرط ان كان عرضا لزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو
جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر اخر لا الى نهاية وانه محال قال الامام
فقيل على الاول لا نسلم ان البقاء عرض الى اخره اقول اعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم
البقاء عرض لم لا يلزم قيام العرض بالعرض فان قلت لو لم يكن عرضا لكان جوهرا وقائما
بنفسه وانه محال قلت لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان موجودا فهو ممنوع ولئن سلمنا كونه
عرضا وانه قائم به ولكن لم قلتم بان قيام العرض بالعرض محال وما ذكرتموه لبيانه فقد بين ضعفه وعلى
الثاني بانه لم لا يجوز ان يجب عدمه في زمان معين وهذا كما قلتم ان العرض جائز الوجود في الآن
الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني واذا جاز ذلك يجوز ايضا ان يبقى الجسم [illegible]
ثم يستحيل في زمان معين فيجب عدمه فالحاصل ان الانعدام لو كان محالا بطل ما ذهبتم اليه
وان كان جائزا بطل هذا الدليل وحينئذ يستغني عن سببه ولئن سلمنا انه لا بد له من سبب لكن
لم لا يجوز ان يستغني بانتفاء شرطه فلا نسلم انحصار شرط العرض في الجوهر وهذا لان
الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم والروائح ومنها ما لا يجوز
مثل الحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما لا يبقى من الاعراض
شرطا لوجود شيء منها فعند انقطاعها يفنى الباقي لانتفاء شرطه وقوله ولا بد
في دفع هذا الاحتمال الا الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن اشارة الى جواب عن سؤال
مقدر وسؤال تعلل الاعراض التي لا تبقى ليس الا الحركات والاصوات عندكم وذلك مما
لا يمكن ان يكون شرطا لبقاء شيء من الاعراض فان الالوان باقية عندكم مع عدم الحركات
والاصوات فلعل

اعراضا اخرى لا تبقى هي شرط لوجود ما يبقى فان قلتم انا بحثنا وسبرنا فلم نجد من الاعراض ما لا يبقى الا
الحركات والاصوات قلنا ذلك الاستقراء والاستقراء لا يفيد الا الظن اجاب الاصحاب عن المنع الاول
الوارد على الوجه الاول بان قالوا البقاء امر جائز فلا بد له من مرجح وليس ذلك هو ذاته والا
لاستحال عدمه بل امر اخر بمعنى قائم به او موجود قائم بنفسه والاول يستلزم المطلوب وكذا
الثاني لانه حينئذ ان لم يكن له فيه اثر لا يكون مؤثرا اصلا وان كان له فيه اثر فذلك الاثر لا يجوز
ان يكون نفس ذاته لامتناع تحصيل الحاصل فهو امر زائد على ذاته فالبقاء امر زائد [illegible]
عليه فلو تقرر لزم قيام العرض بالعرض وهو المطلوب وعن الثاني بان نقول لا نسلم ان البقاء اذا كان
جائزا لا بد له من مرجح وانما يكون كذلك لو كان موجودا وهو عين ما منعوه سلمناه لكن لا نسلم
ان المرجح لو كان قائما بنفسه وكان اثره هو ذات العرض يلزم تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك
ان لو كان ذات العرض مستمر الوجود وهو عندكم باطل قال احتجوا على جواز بقائها بانها كانت ممكنة
الوجود في الزمان الاول فتكون كذلك في الثاني الى اخره اقول احتج القائلون بجواز بقاء الاعراض بانها
جائزة الوجود في الزمان الاول فتكون جائزة الوجود في جملة الازمنة اما المقدمة الاولى فلانها لو لم تكن
في الزمان الاول بعد حدوثها فلو لم تكن ماهيتها قابلة للوجود والعدم ولا معنى لكونها جائزة الوجود
في الزمان الاول سوى ذلك اما المقدمة الثانية فلان الامكان من لوازم ماهية الممكن اذ لو كان من عوارضها
يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي اما الى الوجوب الذاتي او الى الامتناع الذاتي وذلك محال اذ لو جاز ذلك
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي فيجوز ان يقال ان العالم كان ممتنعا لذاته قبل وجوده
ثم صار واجبا لذاته وعلى هذا التقدير يلزم جواز نفي الصانع تعالى وانه محال واذا كان الامكان من
لوازم ماهيتها فتكون ممكنة ابدا فيجوز وجودها في جميع الازمنة اجاب الاصحاب عنه بانه ان اريد
بجواز وجودها على معنى انها تكون موجودة في الزمان الثاني بعد سبق وجودها في الزمان
الاول

بعد

سماع

على وجه يتصل الوجود والاول باطل ثانيا وما ذكرتموه لا يصح في كلها فانما ذكرتم بعض الحركات والاصوات
فانه يمتنع بقاؤها بالاتفاق قال اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال
التاليف عرض واحد في محلين لا اكثر اقول زعم ابو هاشم ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين
واستحال قيامه باكثر من جوهرين واما العلاء من الاعراض فلا يجوز قيامه بمحلين واما قدماء الفلا
سفة قالوا الاضافات امور وجودية ومنها ما كانت متشابهة كالجوار والفوقية فان قيامها بمحلين
فان الجوار قائم بالجارين والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة والبنوة امتنع قيامها
بمحلين فان الابوة قائمة بذات الاب والبنوة بذات الابن واما المحققون من الفلاسفة فقالوا ان
لكل واحد من الجارين والاخوين اضافة مخاصة قائمة به غير ما قامت بالاخر وذلك اعرف هذا فنقول
احتج الامام في الملخص على امتناع ذلك بوجهين احدهما وهو انه لو قام العرض الواحد بمحلين لا لم
الا ان يقال لم ينقسم العرض الى احد المحلين لاجل الجزء وحصل المحل الاخر الجزء الاخر وذلك معلوم انه لا نزاع فيه او
يقال العرض الواحد بعينه موجود في كل المحلين فهو باطل لانا لو قدرنا ان يكون القائم بالمحلين
عرضين لم يكن حال العرض في الا شبه الحال هذا العرض الواحد القائم بالمحلين فلزم ان لا ينفصل
الاثنان عن الواحد وانه محال الوجه الثاني وهو الذي ذكره في هذا الكتاب انه لو جاز في العقل ان يكون
الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان
فيجوز ان يحصل الجسم الواحد في مكانين معا وهو محال بالضرورة وقوله ولان ابا هاشم وافقنا على
امتناع الحلول في الثلاثة فيطالبه بالفرق اشارة الى وجه اخر وهو انه لما جاز عنده في العقل
حلول العرض الواحد في المحلين جاز حلوله في الثلاثة لا يمتنع حلوله انه في محلين واستبعد ذلك
الا ان يسأل الفرق بينهما وقوله ولعل له صعوبة التفكيك على الفاعل المختار اولى من الزام هذه
المحالات السابقة اشارة الى الفرق الذي ذكره ابو هاشم من جواز قيام التاليف بمحلين ومن امتناع
قيامه باكثر منها قال ابو هاشم

قال انا نشاهد صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم المؤلف بحيث لا يكون بينهما رابطة به تصعب انفكاك البعض
من البعض الذي تدعوه الضرورة وذلك هو التاليف والرابطة الذي هو التاليف كيف كان يربط من جوهرين ثانيا
بالثالث قام به والحوار بالتاليف ومع ذلك المرتبة الرابعة والخامسة فالحاصل ان صعوبة التفكيك بين اجزاء
الجسم اوجب القول بجواز قيام التاليف بمحلين دون قيامه بالثلاثة فليهذا اعلمنا بالاول دون الثاني اجاب
الامام عنه فقال لا نسلم ان صعوبة التفكيك بين اجزاء الجسم بسبب التاليف ولم لا يجوز ان يكون ذلك لان الفاعل
المختار قال هذا اولى لان القول بالمضافة صعوبة التفكيك الى التاليف يستلزم القول بالمحال وهو جواز
قيام العرض الواحد بمحلين بعينهما لا ان يقال لعدد عرض موجود قائم بامور كثيرة وهو معلوم لما او غير
انه عرض موجود فلتقومه بالوحدات التي هي امور وجودية واما امتناع تقوم العدم بالامور
الوجودية واما انه عارض لامور كثيرة فظاهر لما اذا المضاف فان كل واحد منهما رابط يربط احدهما بالاخر
تلك الرابطة ان لم تقم بهما معا او كان القائم باحدهما غير القائم بالاخر كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر
وهو محال او ان تمام رابطة واحدة بعينها بهما لزم قيام العرض الواحد بمحلين اجاب المتكلمون عن الاول بان
عروض العدد لامور كثيرة ولم لا يجوز ان يقال ان الموضوعات لا اعداد وهو باعتبارها صارت موصوفة
بتلك الصورة العددية وعن الثاني ان المعتبر كون تلك الرابطة واحدة بالنوع لا بالشخص وانا لا نسلم ان ذلك
لا نسلم ان القائم باحد المضافين لو كان غير القائم بالاخر بالشخص لكان احدهما منقطعا عن الاخر وانما
يلزم ان لو لم يكن القائم بهما واحدا بالنوع الذي هو المعتبر فالحاصل ان المضافة المشتركة بينهما في المضافة
المطلقة واما كون هذا مضافا الى ذاك فغير موجود في الخارج فانه لو كان قربا لكان امر مغاير للونه لاجل ذلك
لكان الاضافة العارضة لاحد المضافين لو كان بعينها عارضة للمضاف الاخر لكان التشخص الواحد
لنفسه ولغيره وانه محال قال الاشكال في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزاء الا البسيط المحسوس فلا شك
انه قابل للانقسام الى اجزاء اقول الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اي اما ان يكون جزءه مساويا للكل
في الاسم والحد او لا يكون

واعلم ان المراد من عدم الجسم محتمل الانقسامات غير متناهية ليس هو ان الجسم يقبل هذه التقسيمات فيقع ولهذا اتفقوا على انه يمتنع حصول الجزء الاخر الذي لا يتجزى بالفعل بل عنوا ان الجسم لا ينتهي في القسمة الى شيء لا يتعذر له بعد ان يقسم اما الانقسامات الحاصلة بالفعل فهي متناهية [illegible] لا ينتهي الى جزء لا يتجزى كما ان [illegible] تعالى غير متناهية على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية بل على معنى انه لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا على ما وراءه فلتفهم من قبول الجسم للانقسامات الغير متناهية

[illegible] الغير المتناهية

بعد ذلك اما القول الاول فلا يخلو اما ان يكون تركيبه من الاجزاء والابعاض والاجزاء اما مختلفة الصور مثل بدن الحيوان او متشابهة الصور كالسرير واما الثاني فمثل الواحد والهواء فيحصل بهذا الاختلاف فيه وضبط المذاهب المنقولة فيه ان يقال الاشكال ان الجسم على هذا التفسير قابل للانقسام فالانقسامات الممكنة اما ان يكون حاصلة بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فحصل لنا من هذا التقسيم اربعة اقسام لا مزيد عليها الاول ان يقال ان الاجسام البسيطة مولفة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزية اصلا وتلك الاجزاء متناهية وهذا مذهب جمهور المتكلمين وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما للعجز عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضا لاستلزامه خلاف المقدر والمفروض الثاني ان يقال الاجسام مولفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية في العدد وهو قول النظام الثالث ان يقال الانقسامات الممكنة في الاجسام البسيطة غير حاصلة بالفعل فهي متناهية وهو مذهب الشيخ محمد الشهرستاني والامام جعله من الاقوال الموجهة الرابع ان يقال الانقسامات الممكنة غير حاصلة بالفعل مع انها غير متناهية اي لا تنتهي القسمة الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسام كما تقول في مقدورات الله تعالى ومعلوماته وهو مذهب الجمهور من الحكماء فانهم قالوا الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحس كذلك وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا لكنه قابل للتقطع والكسر وكل ما كان بالقوة فانه لم يخرج الى الفعل الا بسبب من الاسباب الموجبة للكسر والتقطيع واختلاف الاعراض الغير المضافة كاختلاف محاذاة ما ستر او غير مضافة كالجسم الموصوف بعضه بصفة السواد وبعضه بصفة البياض او التوهم وهو ان نتوهم امتياز طرف من الجسم عن طرف اخر منه قالوا وبعد جملة هذه الاسباب لم يوجد شيء منها كان الجسم في نفسه شيئا واحدا كما هو عند الحس ثم انهم اتفقوا على ان القسمة الوهمية حاصلة ابدا الا انها كالية ثم اختلفوا فيها فزعم بعضهم ان الجسم سهل في [illegible] الاجزاء الاصلية

[illegible]

غير قابله للتقطيع والتفكيك وهم اصحاب ديمقراطيس وهولا اختلفوا في شكل تلك الاجزاء فزعم بعضهم انها مضلعه اذ لو كانت كريه لوقعت عند تماسها فيما بينها فرج خالية هي اصغر منها وزعم بعضهم انها كريه اذ لو كانت مضلعه لكانت جوانب الزاوية منها اقل من جانب الضلع فيقبل التجزيه الانفكاكيه والمقدر خلافه ولان الكره ابعد الاشكال عن قبول الافات ولان الطبيعه الواحده لا تقبل افعالا مختلفه واما الباقون منهم فالوا بقبول الانقسام حاصل ابدا الا ان يمنع منه مانع كما في الافلاك

قال الناسخ [illegible] اقول الحق الملم على مذهب المتكلمين بوجوه الاول ان النقطه موجوده وغير قابله للقسمه ومتى كان كذلك لزم القول بالجوهر الفرد اما ان النقطه موجوده فبيانه من وجهين الاول اتفاق الحكما عليه الثاني وهو ان الخط يماس بالنقطه خطا اخر وما به يماس شيء غيره لا بد ان يكون موجودا لامتناع حصول المماسه بالامر العدمي واما ان النقطه غير قابله للقسمه فلكونها نهايه وهو الوجه الاول اتفاق الكل عليه الثاني ان النقطه طرف الخط فوجب ان يكون غير منقسمه والا لكان طرف الخط احد قسميها فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف الثالث انا اذا وضعنا كره حقيقيه على سطح مستو لا اضرس فيه فلا شك انها تلاقيه في موضع الملاقاه فيجب ان يكون غير منقسم والا لكان منقسما لانه منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فموضع الملاقاه اذن يكون مستقيما واذا زالت الملاقاه عن ذلك الموضع وحصلت في موضع اخر فلو كان ذلك الموضع ايضا مستقيما فاذن يصير الكره مضلعه فلا يكون الكره الحقيقيه كره حقيقيه هذا خلف فثبت ما قلنا انه متى كان كذلك لزم القول بالجوهر الفرد لان السطح ان كانت تتجزى فثبت القول بالجوهر الفرد وان لم يكن تتجزى فلها محل لكونها عرضا ومحلها لا يجوز ان يكون منقسما والا لزم انقسامها بانقسام محلها وهو محال واذا لم يكن محلها منقسما فلا شك انه يلزم القول بالجوهر الفرد ايضا الا انه لا يسلم انها لم يكن تتجزى يكون لها محل وانما يكون لها محل ان لو كانت عرضا وهو غير معلوم اذ ليس كل ما ليس يتجزى

فهو عرض فان الواجب لذاته والعقول المجرده والنفوس الفلكيه والنفوس الناطقة ليس شي منها متحيزا
ولا عرضا الا انا نقول الدليل على انها اذا لم يكن متحيزا لا بد ان يكون في الجهة المحسوسة انها ذو وضع
ومتناول لها الاشارة وكل ما كان كذلك لا بد ان يكون متحيزا او حالا فيه لكنها ليست متحيزة فلا نسلم على
هذا التقدير فهي اذن حالة في المتحيز فيكون لها محل لما ان الحكما عنه بان قالوا لا نسلم وجود
النقطه واما الاجماع فممنوع وان كان عند من خط لخط اخر بها الا ان يكون الخط موجودا في الخارج
غير معلوم ولئن سلمنا لكن لا نسلم انقسامها بانقسام محلها وانما يكون كذلك ان لو كان حلولها
في المحل على وجه السريان فيه وهو ممنوع قال الحركة لها وجود في الحاضر الى اخره اقول هذا
هو الوجه الثاني وتقريره ان نقول لو كانت الحركة والزمان مركبين من امور كل واحد منها لا يقبل
الانقسام لكان القول بالجوهر الفرد حقا لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطيه ان القدر
المقطوع من المسافة بالحركة التي لا جزء لها الان هو غير منقسم فحينئذ يكون غير منقسم
والا لكانت الحركة التي نصفها نصف الحركة التي كلها فيكون الحركة والزمان الذان فرضنا انهما
غير منقسمين هذا خلف فاذن ذلك القدر من المسافة مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل
القسمة اصلا فصحت الشرطية واما بيان المقدم فمن وجهين الاول لا شك في وجود الحركة في
الحس شاهد بذلك وحينئذ ان لم يكن لها في الحاضر وجود لم يكن منها ماض ولا مستقبل لان
الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة
حضور لم يكن لها ماض ولا مستقبل وذلك يستلزم نفي الحركة وهو محال واذا ثبت ان للحركة
حضور فالحاضر منها لا يجوز ان يكون منقسما على معنى انه يمكن ان يوجد ما هو اقدم منه والا
لكان بعض اجزايه قبل البعض فلا يكون كل الحاضر حاضرا هذا خلف فاذن ذلك الحاضر غير
منقسم واذا انعدم لا بد ان يحصل جزء اخر من الحركة شانه كذلك فالحركة مركبة من امور متتالية
كل واحد منها غير منقسم

الثاني ان الان عبارة عما به ينفصل الماضي من الزمان عن المستقبل منفصلا لانه لا يكون منقسما والا لكان بعضه
ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضي من الزمان والمستقبل منه ثم اذا انعدم كان
عدمه دفعة لانه لو كان له بقاء لكان عدمه تدريجيا لكن لا يجوز ان يكون مقارنا لوجوده لاستحالة الجمع بين
الوجود والعدم فاما ان يكون بعد الان الذي هو بداية عدمه والان الذي هو نهاية وجوده زمان او لا يكون
والاول محال والا لكان الان باقيا بعض الزمان وحينئذ يلزم تتالي الانين ثم الكلام في الان الثاني كالكلام في
الاول فلزم تتالي الانات فالزمان مركب من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام وهو المطلوب اجاب الحكما
عنه بان قالوا لم قلتم بان الحاضر من الحركة لو كان منقسما على ما ذكرتم من التفسير لكان بعض اجزايه
قبل البعض وانما يلزم ذلك لو حصل الانقسام بالفعل فان من الجائز ان يكون قابلا للقسمة بالنظر
الى ذاته ولا تقع القسمة بالفعل لمانع او نقول ان عنيتم بالانقسام الانقسام بالفعل فنختار انه
غير منقسم ولكن لا نسلم انه يلزم منه القول بالجوهر الفرد فانه لا يلزم من عدم الانقسام بالفعل
عدم الانقسام فيجوز ان يكون منقسما بالقوة وان عنيتم الانقسام بالقوة فنختار انه منقسم ولا يلزم
من انقسامه على هذا التفسير ان يكون بعض اجزايه قبل البعض الا مر واما الان فانا نمنع ما بينتم بها
ذكرتم ان لو كان له وجود فانما يكون له وجود ان لو امكن ان يكون للزمان حضور وهو ممنوع فان الحضور
ان لو كان المراد به نفس الزمان فاستحال ان يكون للزمان حضور والا لزم ان يكون للزمان زمان وان كان المراد
به شيا اخر فنمنعه ولنتصوره ولقايل ان يقول المراد ان للزمان وجودا في الحاضر ولئن سلمنا لكن لا نسلم
ان الحاضر من الزمان لو انقسم لا يكون الحاضر حاضرا لان بعدم الزمان الحاضر الاول ويحصل زمان اخر هو
حاضر لان الانقسام الوارد على المتصل اعدام له وايجاد لمتصل اخر قال الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير
متناهية لامتنع الوصول من اوله الى اخره اقول الشيخ ابو علي ذكر هذا البرهان في كتاب الاشارات على
ابطال مذهب النظام حيث قال ان الجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وتقريره ان يقال لو كان في

الجسم اجزا غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع
نصف نصفه فلو كان في الجسم اجزا غير متناهية لامتنع قطعه الا في زمان غير متناه ولما
لم يكن كذلك علم بطلان القول باشتمال الجسم على اجزا غير متناهية اجاب النظام عنه بان
قال الشيخ يعني بقطع الجسم يعني به قطعه على وجه يكون القطاع مماسا لجملة الاجزا
والا بعاضا او يعني به قطعه على وجه يماس بعض الاجزا ويطفر على البعض ان عنيت به الاول
فلا نسلم وجوده وما الدليل عليه وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لا نسلم ان الجسم لو كان فيه اجزا
غير متناهية لامتنع قطعه بهذا التفسير في زمان متناه وظاهر جوازه لان القاطع حالة
القطع يماس بعض الاجزا ويطفر عن البعض ثم قال والذي يدل على صحة القول بالطفر
هو انا اذا فرضنا بيرا طوله مائة ذراع ونصبنا في وسطه خشبة وربطنا في تلك
الخشبة حبلا وفي الطرف الاخر منه دلوا ثم ارسلنا الدلو في البير فلا شك انه يستقر
الدلو في اسفل البير ثم اذا ارسل انسان من فم البير حبلا طوله خمسون ذراعا وفي طرفه
كلاب واخذ الطرف الذي ما يلي الخشبة من الحبل الاول بذلك الكلاب وجذبه الى نفسه فان الكلاب
والدلو يصعدان الى فم البير معا ولا شك ان الدلو قد قطع مائة ذراع والكلاب خمسين ذراعا مع
اتحاد الحركة والمحرك وليس ذلك الا لان الدلو قطع البعض بالمماسة وطفر عن البعض اجاب
الاصحاب عنه بان قالوا الخصم زعم ان قطع الجسم المركب من اجزا غير متناهية في زمان
متناه محال سوا ثبت القول بالطفرة او لم يثبت لان الطفرة لا بد لها ايضا من كون
الطافر محاذيا للاجزا المطفورة والزمان الذي قطع به البعض بالمماسة غير
الزمان الذي حاذى فيه الاجزا المطفورة فيلزم ايضا ان لا يمكن قطعه الا في زمان غير
المتناهي وانه محال واما ما ذكرتموه من ان حركة الدلو فيها اسرع من حركة الكلاب لان
بواسطة حركة الكلاب

الصورة تم

حصل للدلو حركتان احديهما على الكلاب والاخرى الحبل في البير وهو موضوعة لحركة الكلاب قال الامام
هذا انما يلزم على قول من يقول الجسم الاجزا التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم
عندنا شي واحد قابل للانقسامات غير متناهية اقول قال الحكما ما ذكره من الوجوه انما
يبطل مذهب النظام حيث قال ان الجسم شي واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شي من الاجزا
بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية لا يبطل ما ذكرتموه ونحن انما نقول بما بطله لانا اذا ولو
اجاب الامام عنه بان قال هذا ايضا باطل لانا لا نقول بكون الجسم واحدا مع قبوله للانقسام محال
لوجوه الاول ان الوحدة حينئذ اما ان تكون نفس الذات او جزءا منها او من العوارض فان كان الاول
او الثاني لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة بالانقسام فلا يكون في الجسم انقسام الجسم
بل اعدام له وان كان الثالث فهو محال لان العام لا يقبل الانقسام والقابل للانقسام فالوحدة
في نفسها قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة اخرى لزم التسلسل وان لم تقم وحدة اخرى كانت
الوحدة القائمة بالجسم منقسمة بالفعل وهي صفة للجسم فالموصوف بها وهو الجسم يكون ايضا منقسما
بالفعل وهي صفة الجسم فالموصوف بها وهو الجسم يكون ايضا منقسما بالفعل فلا يكون الجسم الذي
فرضناه واحدا هذا خلف اجاب صاحب الحجاب الحكما عنه بان قالوا لم قلتم بان الوحدة لو كانت نفس
الذات او جزءا لزم ان يكون الجسم الواحد قابلا للانقسام غاية ما في الباب ان الذات عند
ارتفاع الوحدة والامر كذلك لان الانقسام عند الحكما اعدام للجسم الاول واحداث لحصول الاجسام
بعده ولئن سلمنا لكن لا نسلم انها لو كانت من العوارض لزم انقسامها بانقسام محلها قوله لان
العام لا يقبل الانقسام قابل للانقسام قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان قيامها بالجسم على
نعت السريان وهو ممنوع قال وثانيها انا اذا احضرنا الما الواحد فاما ان يكون الما الحاصل
بعد الانقسام موجودا من قبله او يكون الماان قد حصلا وحدثا الا انا نعلم بالضرورة ان الاول
ان هوية كل واحد منهما مغايرة

هو كان من الاجزا الغير المتناهية بالفعل واما عندنا فالجسم

لهوية الجزء فلا يكون في ذلك المقابل ورود القسمة عليه ما والحاصل ان فلا يكون الجسم جسما شيا
واحدا بل اشيا وهكذا الكلام في كل واحد من تلك الاثنين فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا نهاية لها بالفعل
ان لم ينته الى اجزاء لا تقبل الانقسام وتركبه من اجزاء غير منقسمة اصلا ان انتهى اليها وايا ما
كان لا يكون الجسم شيا واحدا في نفسه وهو المطلوب ولو كان المأخوذ هو ان بطلان الثاني والاول
موجود بين تقابل الانقسام والاتحاد بعينه فهو باطل لانه حينئذ يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما
له بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين وهو محال بالضرورة اجاب الشارح عنه بان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموع فان عندنا المادة الواحدة اجتمع اين يطلب الجسمية
الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا انضم احدهما
الى الاخرى اعدمت حصل الاتصال وبطل الجسميتان الاولتان وحدث جسم اخر وانما قال بها اعني
وههنا نكشف وجه ادعاء الضرورة في انسداده فان المتكلمون ايضا يلزم المحال من وجه اخر وهو
ان يقول الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يكون ذا مادة واحدة او غير واحدة فان كان الاول فبعد
الانفصال ان بقيت واحدة كانت حصة كل واحد من الجزئين واحدا بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها واحدة
بالعدد يكون احد الجزئين عين الاخر لاتحادهما في المادة والصورة وان لم تكن الجسمية الحالة فيها
واحدة يلزم حلول صورتين من نوع واحد في مادة واحدة وذلك محال لامتناع اجتماع المثلين في محل
النعلين ولو كان المأخوذ هو ان تعددت المادة بعد القسمة وذلك يقتضي عدم تلك المادة لان
التفريق اعدام وحينئذ يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية ضرورة اعدامه لمادته
ولصورته وذلك محال بالضرورة باباه العقل والحس قبل الانفصال تعددها ويلزم حينئذ
تعدد الجسمية الحالة فيها فلا يكون الجسم واحدا في نفسه وهو المطلوب ولهذا لك ان تقول
لم قلتم بان المادة لو بقيت بعد الانفصال واحدة وكانت الصورة الجسمية لاحد الجزئين مغايرة
للصورة الجسمية للاخر لزم حلول

صورتين من نوع واحد في مادة واحدة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن محل احدى الصورتين من المادة الواحدة غير
محل الصورة الاخرى وهو ممنوع فان عندنا المادة واحدة بالعموم بعد الانفصال لكن محل احدى
الصورتين منها غير محل الصورة الاخرى لا نقلتم بانه ليس كذلك لكنا لا نسلم استحالة كون التفريق
اعداما للجسم بالكلية ودعوى الضرورة في استحالته غير مسموعة قال صاحب المهمات الاول عن نوع من
الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الاخر الى اخره اقول لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية
لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان كل جزء
يفرض في الجسم فهو موصوف بخاصته لا توجد في الجزء الاخر لان مقطع النصف حيث يوصف بالتنصيف
ومقطع الربع بالربعية ومقطع الثلث بالثلثية ولا يمكن ان يتصف شيء من هذه الاوصاف
الثلاثة الا في الجزء بعينه حتى لو زيد على مقطع النصف شيا او نقصت منه شيا لم يكن الحاصل
مقطع النصف بل مقطعا اخر وهكذا القول في جميع المقاطع فثبت ان كل جزء يفرض في الجسم فانه
مخصوص بخاصية لا توجد في الجزء الاخر وحينئذ يلزم حصول الانقسامات بالفعل لان الاختصاص
بالخواص المختلفة يوجب الانقسام بالفعل واما ان التالي محال فلما مر اولا فاو ايناه قبل اجاب الحكما
عنه بان اتصاف الاجزاء المفترضة بالصفات المذكورة انما يمكن اذا وجدت خصوصا او بفرض او فعل
وجودها فلا يوصف شيء من الصفات قبله الان اتصاف تلك الاجزاء بالصفات المذكورة موقوفا على
تحققها امتنع ان يجعل اتصافها بها سببا لوجودها والا لزم الدور وانه محال ولقائل ان
يقول الدور غير مدفوع لانا نجعل اتصاف الاجزاء بالصفات المخصوصة سببا لوجودها بل سببا للعلم
بوجودها وجوابه ان يقال العلم باتصاف الاجزاء بالصفات المخصوصة مشروط بالعلم بوجودها
فلو استفدنا العلم بوجودها من العلم باتصافها بالصفات المخصوصة لزم الدور وانه
محال قال المحقق ابا مورد لها ان كل مجز يعرض ان الوجه الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي
منه يلاقي ما على يساره

فلو كان منقسما اقول هذه الحجة يعبر عنها بعبارتين احديهما ما ذكره الامام ههنا ويقرر بان يقول
العلم الضروري حاصل لكل احد من العقلاء ان كل حجر يفرض فان فوقه مغاير لما يفرض تحته وان
يمنه مغاير لما يفرض يساره وانه ما دل بعد حتى حواسه بتعدد الجهات فيكون منقسما والعبارة
الثانية ذكرها الشيخ في الاشارات وهو انه لو امكن ان يكون الجوهر الفرد موجودا يمكن ان يفرض
جوهرا واحدا بين جوهرين احدهما ملاقي له فهو الوسط اذ كان يتوسط احد الجوهرين عن الطرفين
بعض الجوهر الاخر فيلزم منه ان لا يكون الوسط حاجزا من ملاقاة الطرفين فيكون الطرفان متلاقيين
فلا يكون هناك وسط وطرف فلا تتسلسل الاجزاء وتداخل فلا يكون الجسم حاصلا من تاليف
الاجزاء وان كان الوسط يلقى احد الجوهرين الطرفين بعض ما يلقى به الاخر لزم منه انقسام
الجزء وانه محال وثانيها انا اذا فرضنا سطحا من اجزاء لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها فيحصل
صار احد وجهيه مستضيئا دون الاخر فلزم من ذلك تغاير الوجهين فيلزم منه انقسام
الجزء الذي لا يتجزى وثالثها انا اذا فرضنا خطا من ستة اجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن
منه جزءا وتحت الطرف الايسر منه جزءا اخر هكذا ٥٥٥٥٥٥ ثم فرضنا ان الجزئين الموضوعين
يتحركان على الخط وينتهي كل واحد منهما الى الطرف المحاذي اليه دفعة فلا شك انه يحاذي
كل واحد منها بصاحبه ولا يمكن ذلك الا بعد محاذاتهما وموضع المحاذاة لا بد ان يكون منقسما الثالث
والرابع فيقع كل واحد من الجزئين الموضوعين على منفصل احد الجزئين فيلزم منه انقسام
الكل وهو محال ولقائل ان يمنع حركة الجوهر الفرد قال والجواب عن الكل ان ما ذكرتموه يدل
على تغاير جهات الجزء لا تجزيه اقول اجاب الامام عن الوجوه الثلاثة بوجه واحد وقال ان
ما ذكرتموه من الادلة يدل على ان ما يلي الجوهرين احد الجوهرين الطرفين مغاير لما
يلي الاخر وكذا الوجه المضيء من السطح مغاير للغير المضيء منه وكذا ينعقد جهات الجوهر

الفرد واعتباراته واضافاته الى الامور المضافة اليه وتغاير الجهات والاعتبارات والاضافات لا يبطل
وحدة الجوهر ولا يقتضي انقسامه فان مركز الدائرة يحاذي جميع اجزاء الدائرة مع انه لا يلزم منه انقسامه
لان المركز نقطة غير منقسمة وكذا كثرة الاضافات والاعتبارات لو اوجبت كثرة الذات لكانت الوحدة
التي هي مبدأ الاعداد تتضاعف بالكثرة التي لا نهاية لها لان الوحدة لها بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد نسبة هي
نسبة خاصة اجاب الحكماء عنه بانكم بعدما سلمتم ان ما يلاقي الوسط احد الجزئين الجزء غير
ما يلاقي الجزء الاخر يلزم منه انقسام الجزء الذي لا يتجزى لان ما به يلاقي الوسط الجزء الاول
جزء منه او عرض قائم به فان كان الاول فانقسام الجزء ظاهر وان كان الثاني لزم ان يكون في الجزء
شيء غير محل الاخر لامتناع قيام العرض كالسطح او غيرهما بمحل واحد والنقطة التي هي المركز فهي
ليس هي تحاذي جميع النقط المفروضة في الدائرة وتحن ما ادعينا ان اختلاف المحاذاة يوجب الانقسام
وانما ادعينا ذلك في المماسة ولا يلزم من عدم اقتضاء المحاذاة وسائر الاضافات القسمة عدم اقتضاء
المماسة اياها وكذلك القول في الوحدة بالنسبة الى جميع مراتب العدد قال زعم ابن سينا ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة الى اخره اقول قبل الشروع في الدليل على المطلوب لا بد من تحرير محل
النزاع فنقول الاجسام يكون كل شيء منها منقسما الى اجزاء لزم التسلسل الى غير نهاية وهو محال لان الاجزاء لا بد من ان تنتهي
الى ما يكون مستقلا بنفسه قائما بذاته مستغنيا عن المحل من جميع الوجوه وايضا لا شك في وجود موجود
شاغل للحيز ممتد في الجهات وهذا هو الذي يسميه بالصورة الجسمية اذا عرفت هذا فلنعلم ان هذا الشيء
الشاغل للحيز الممتد في الجهات اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون في محل وهو الذي
يعنون بقولهم ان الجسم ليس مركبا من المادة والصورة والثاني قول الفلاسفة الذين زعموا ان الجسم
مركب من المادة والصورة واحتج الشيخ ابو علي على ذلك بان الجسم البسيط في نفسه واحد
وهو عند الحس لما مر من نفي الجوهر الفرد والمراد بكونه متصلا ولا شك انه قابل للانفصال
فان الماء البسيط يقبل الانفصال

بالضرورة اذ اشد ما يعقل فاذا زال هذا الانفصال الان يكون هو الصورة الاتصالية او شي اخر فان قيل
محال لان القابل للشي موجود مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شي اخر سوى
الاتصال وهو بعينه قابل للاتصال فالجسم مركب من امرين احدهما الصورة الاتصالية والثاني الامر
القابل لتلك الصورة وهو المراد بالمادة اجاب الامام عنه بقوله لم لا يجوز ان يقال الانفصال هو
التعدد والاتصال هو الوحدة الى اخره وتوجيهه ان يقال لا نسلم بان القابل للانفصال اذا
لم يكن هو الاتصال لزم تركب الجسم من الهيولى والصورة وانما يلزم ذلك لو لم يكن القابل
للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه فان الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة وهما عرضان
يتعاقبان على الجسم فالجسم لما كان متصلا كان واحدا ولما انفصل بعد اتصاله صار متعددا
بعد ان كان واحدا فالطارئ والزائل هو التعدد والوحدة وهما عرضان محلهما وموردها
هو الجسم لم لا نسلم بانه ليس لذلك الا بدله من حامل فان قال انا لا نعني بالهيولى الا ما كان قابلا للاتصال
والانفصال صار النزاع لفظيا لانه يجوز اطلاق لفظ الهيولى على الجسم والمتكلمون لا يجوزون
ذلك لقائل ان يقول القابل للانفصال اما الجسم او نفس الاتصال او شي اخر غيرهما والاول
محال لان القابل يبقى مع المقبول والجسم ونفس الاتصال لا يبقى شي منهما مع الانفصال اما الاتصال
فظاهر لعدم بقائه مع الانفصال واما الجسم فلان الانفصال اعدام له والشي لا يبقى مع معدمه
فتعين الثالث وهو المطلوب والمتكلمون ادعوا كون التفريق اعداما للجسم والفلاسفة يدعون
في ذلك الضرورة ويقولون نحن نعلم بالضرورة ان الجسم الذي كان واحدا متصلا انه بعد الانفصال
غير باق بخصوصه وتشخصه والكلام في هذه المسالة وفي نظايرها طويل تركته الا ما
سار كتبه من الحذر فلتطالع منها ما انه ضرار النجار ان ماهية الجسم مركبة من لون
وطعم ورائحة وحرارة او برودة او رطوبة او يبوسة الى اخره اول من مذهب ضرار النجار من المعتزلة
والنظام ان ماهية الجسم

اورطوبة ثم

مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة او برودة او يبوسة وانما ذهبا الى ذلك لان المتكلمين قالوا
ان الجسم لا يخلو عن هذه الاعراض فلما اعتقدا امتناع الخلو عنها اشتبه الامر عليهما وقالا بهذا القول
واليه ذهب اصحاب الكمون الظاهر من قدماء الفلاسفة وهو فاسد لان المتحرك متساو بفرض في
التحيز وفي الصورة الجسمية والحجمية ومباين بالوانها وطعومها لان الحجر الاسود يخالف
الحجر الذي له طعم المرارة وعلى هذا القياس في ساير الاعراض وبه الاستدلال على ان ماهية
الصورة الجسمية والحجمية مغايرة لهذه الالوان والطعوم والروايح والبرودة والرطوبة وهو
المطلوب لان الجسم الواحد قد يكون موصوفا بلون معين وطعم معين ثم يزول عنه ويصير
ذلك الجسم موصوفا بلون اخر وطعم اخر مع بقاء الصورة الجسمية في الحالين والباقي مغاير للزائل
فان قلت لا نسلم بقاء الصورة الجسمية في الحالين فان الاجسام اعراض مجتمعة عندنا والعرض لا يبقى
زمانين قلت هذا انكار للمحسوسات فلا يلتفت اليه ولان الجسم البارد كالماء يصير حارا فلو كان
حقيقة مركبة من رطوبة وبرودة يلزم اجتماع الحرارة والبرودة فيه وهو محال ولان كل واحد من الاعراض
التي تركب الجسم منها ان قام بمحل لزم كون الجسم قائما بالمحل وهو باطل بالضرورة وان لم تقم هي منها
او بعضها بالمحل لزم عدم الامتياز بين الجواهر والاعراض فان كل واحد من تلك الاعراض كان
متحيزا بنفسه لزم كون العرض جوهرا اذ لا معنى للجوهر الا ذلك وان لم يكن شي منها متحيزا امتنع
عليها الاجتماع والتاليف لان الاجتماع عبارة عن حصول متحيز بحيث لا يتوسطهما ثالث
وذلك محال فيما لا تحيز له وهذا فيه نظر لجواز ان لا يكون احد اجزاء الجسم متحيزا بنفسه ويكون
الجسم وهو الحاصل من مجموع الاجزاء متحيزا بنفسه فيصح عليه الاجتماع والتاليف
قال النظر الثالث في العوارض لما فرغ اهل العلم من ذوات الاجسام والجواهر الممكنة
بحسب القسمة العقلية شرع في اربعة اقسام لان الجسم اما ان يكون مختلف
الذات في الصفات

لنفسه
المتحول

معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات
والقسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى
واليهود والمجوس وانما قال قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود ولم يقل قول
الجميع من المسلمين والنصارى واليهود لان قوما من المسلمين كابي نصر الفارابي وابي علي
بن سينا وابي البركات البغدادي وشرذمة قليلة من النصارى واليهود هم الموافقون
لذلك واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسطاطاليس
واصحابه مثل ثاوفرسطس وثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي
ومن المتابعين من الحكما الاسلاميين كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وحكى يحيى النحوي
عن برقلس اول من قال بهذا القول هو ارسطاطاليس فاعرف هذا فنقول ان هيولى
فلك السموات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة اعني الشكل والمقدار وغير ذلك
سوى الحركات والاوضاع فانها حادثة اذ كل حركة وكل وضع فهو مسبوق بحركة اخرى
ووضع اخر الى لا نهاية له فالحركة قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذلك الوضع قديم
بنوعه حادث بشخصه وقد عرفت معنى الوضع فيما قبل واما العناصر فالهيولى منها
قديمة بشخصها والجسمية اي الصورة الجسمية منها قديمة بنوعها اما الاول فلان
الهيولى المتشخصة لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لان كل حادث
حدوثا زمانيا فهو مسبوق بمادة ومدة على ما عرفت في السابق فلانا نشاهد الصور النوعية
لا تلزم العناصر بل يخلع كل عنصر صورته النوعية ويلبس صورة عنصر اخر فان
النار قد ينقلب هوا وبالعكس والما ينقلب ارضا وبالعكس واذا كانت هذه الاربعة ينقلب
بعضها الى بعض كانت الاجسام المعينة منها حادثة لكن اجسامها بحسب نوعها قديمة
الا انه يحقق بما

الا وهي النار وهي الهوا وهي الما وهي الارض كان موجودا فيه وفرق بين هذه النار وبين النار فهذه
النار حادثة وهو النار قديمة وكذلك الكلام في بقية العناصر ولما كانت صور هذه الاربعة اعني مسمى
الصورة النارية والهوائية والمائية والارضية نوعا من الجسم من حيث هو جسم وكانت
قديمة بجرم تلك الجسمية قديمة بنوعها وعني بجسمية العناصر واما قوله وسائر
الصور قديمة بجنسها فاعلم ان الصورة تنقسم الى الصورة الجسمية المشتركة بين جميع
الاجسام والى الصورة النوعية التي بها يمتاز الاجسام بعضها عن بعض في النوعية
كالصورة النارية والهوائية والمائية والارضية لكن الصور النوعية لهذه العناصر
الاربعة لما كانت تختلف وتتبدل بعضها بالبعض والى انه اشار بقوله الا قبل كل
صورة صورة اخرى الى لا نهاية له لم يكن قديمة بنوعها بل بجنسها وهي جنس الصورة
النوعية واما الجسم من حيث هو جسم مع قطع النظر عن النارية وسائر الصور النوعية
فهو قديم واما القسم الثالث وهو ان يكون الجسم قديم الذات محدث الصفات فهو قول
الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس في الزمان كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس
وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية
والحرنانية وهم الذين قالوا بالقدما الخمسة على ما سنعلمها ثم اختلفوا في الاصل
الذي حدث منه هذا العالم من السموات والكواكب والعناصر على الوجه الذي الان
عليه فصار والركن يتقسم الى الفرقة الذين زعموا ان ذلك الاصل والمادة هو الجسم
والفرقة الثانية الذين قالوا ذلك الاصل ليس بجسم ولا جسماني اما الفرقة الاولى فقد
اختلفوا في ذلك الجسم الذي هو الاصل فزعم ثاليس انه الما لانه قابل لكل الصور وزعم
انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هوا ومن صفوة الهوا تكون النار ومن

الاولى فني

الدخان الذي هو الطف من ذلك الهوا لكونه السموات وقال انه اخذ ذلك من التوريه انه جعل السفلى
الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاوه فصارت ماء ثم
ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض
ثم ارساها بالجبال وقال بعض الحكما العرب ثم استوى الى السماء وهي دخان اي قصد
الى السما لتفعل فيها تركيب اجزائها وتشكيلها باشكالها الخاصة وزعم الكسيانس
انه الهوا المتوسط بين اللطيف والكثيف وقبوله للاشكال بسهولة فاذا الطف
صار منه النار واذا كثف صار منه الماء واذا اكثف الماء اكثر صار منه الارض وزعم ابن
بلطيس ان ذلك الاصل هو النار وكون الاشياء عنها بالتكاثف فانها ان تكاثفت حصل
منه الهوا وان تكاثف اكثر حصل منه الماء وان تكاثف اكثر حصل منه الارض وعللوا
ذلك بان النار جسم لطيف نوراني قابل للصور باسرها به قوام المركبات واصل
الحيوة والحركة وزعم اخرون ان ذلك الاصل هو الارض فاذا الطف صار منه الماء واذا
لطف الماء صار منه الهوا واذا الطف الهوا صار منه النار وزعم اخرون ان ذلك الاصل
هو البخار فاذا الطف صار منه الهوا واذا الطف الهوا صار منه النار واذا التكاثف ذلك
الاصل الذي هو البخار صار منه الماء واذا اكثف الماء صار منه الارض وحكى المعلم الاول
عن انكساغورس ان ذلك الاصل هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية
وفيه من كل نوع اجزا صغيرة مثلا فيه اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز
فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شيء وصار بحيث يحس به ويرى ظن ان ذلك المحسوس
المركب وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال
بالكمون والظهور ومعناه انا اذا اسخنا الماء البرودة فذلك على سبيل
الاستحالة — اسخنا — بالكمون

في الكيفية مثال ان الماء الذي كان باردا اذا صار حارا بل معناه ان اجزا نارية كانت منه فيه فبرزت تلك
الحالة فاحس بحرارته لاجل ذلك البرودة التي بعضها عن هذا القائل لانه زعم ان هذا الخليط
كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان ذلك
الاصل الذي منه العالم اجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون
القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق لتلك الاجزاء ان تصادمت
على وجه مخصوص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على الشكل الذي هو عليه
وحدث السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر فحصل
من تلك الامتزاجات حصلت هذه المركبات ومن الناس من قال بهذا المذهب الا انهم
تلك الاجزاء كرية الشكل لما يلزم منه الخلاء بل زعم انها على شكل المكعب المربع وقالت الثنوية
ان اصل العالم هو النور والظلمة وان حصل العالم من تركيب النور بالظلمة وزعموا ان تلك
الانوار والظلم اجسام ازلية ثم اختلفت قولهم في السبب الذي لاجله حدث العالم عن تلك
الاجسام الازلية حين حدث والذي ذهب اليه ديمقراطيس انه وقع ذلك كان من ذلك او
على سبيل الاتفاق لان الاجسام الازلية التي هي الانوار والظلم لما كانت متحركة لذواتها
فاتفق لها ان تصادمت على وجه مخصوص في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده الا ان الامر اوجب
ذلك فلما تركبت السموات والارض كانت تلك الاجسام متحركة فاعتمد بعضها على
البعض فحصلت من ذلك الحركة المستديرة كما يحصل للسبيكة المذابة واما سائر الفلاسفة
فلم ينقل عنهم في ذلك شيء واما الحرنانية فزعموا ان سبب حدوث العالم وقت حدوثه
ان النفس مالت الى الهيولى على سبيل الاتفاق الفرقة الثانية الذين قالوا ان الاصل
العالم ليس بجسم وهم ايضا فريقان الفرقة الاولى الذين قالوا ان الجسم مركب

من الصورة والهيولى ويسموا الصورة بالجسمية والهيولى محل لها وهذه الصورة على ما
عرفناك ذلك تشكل بها أشخاصها حدوث تلك الجسمية وقدم الهيولى وهي قول الحرناني
واختيار محمد بن زكريا أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم
الأول وتفصيل مذهب الحرنانية القائلين بالقدماء الخمسة الباري تعالى والنفس
والهيولى والدهر والخلاء لا غنى وما عداها حادث ثم قالوا الباري تعالى
تام العلم والحكمة أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء لا يعرض له
سهو ولا غفلة وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد من ذلك أن يفعل ما هو الأوفق والأحسن
ويفيض على المواد من الصور ما هو الأليق بها ويستعد له لأغراض ومصالح لا على
سبيل العبث والجزاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أفعاله معللة
بالمصالح والحكم على ما قال تعالى أليس الله بأحكم الحاكمين وقال أيضا إنه هو العليم
الحكيم والمراد من لفظة التام أنه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية إلى أن لا يمكن
أن يكون فوقها مرتبة أخرى ثم إنه تعالى يفيض عنه العقل كفيض النور
عن القرص والمراد منه أنه تعالى علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد
إلا ليس بحز[illegible] المحض ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل
الإيجاب بالذات كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج
والاحتراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب وكذلك فيضان
هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل
الإيجاب وهو الذي صدر أولا عن الباري تعالى وصدر عنه بعده تعالى
بواسطته بناء على أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد وهذا مذهب
الفلاسفة

الرازي عنعم محمد بن زكريا ما صح

أيضا ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى عالما بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال
وأما النفس فهي جوهر مجرد وأنها قديمة وعلة لحياة الأبدان وعلمها بها إنما هي على سبيل
الإيجاب كفيض النور عن قرص الشمس لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء وماهياتها والعلوم
الضرورية إلا بعد أن تمارسها فإن الإنسان لا يعلم صناعة الرمح مثلا إلا بعد أن يمارسها
الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع وأما جهلها لا تعلم كونها قديمة ولا تذكر أحوال العالم
وعلى هذا الاحتجاج من أبطل كونها قديمة مستدلا لو كانت قديمة لذكرت أحوال العالم القديم وعلمت
كونها قديمة والتالي باطل فالمقدم مثله لأنا نقول الملازمة ممنوعة وإنما يصدق ذلك لو كان لها شيء
من العلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ولما كان يصدق أنها قبل التعلق بالأبدان خالية عن
العلوم وإنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان وذلك نعلم
أنهم لا يسفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم يزعمون أن سبب حدوث العالم
حركة النفس إلى الهيولى وهذا يقتضي كونها عالمة في الجملة ثم قالوا لما كان الله تعالى
العالم على علمه التام الذي لا يعزب عنه شيء أن النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها
وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها ووطنها الأصلي ومركزها الحقيقي
ولما كان من شأن الباري تعالى رعاية الحكمة وتسوية المخلوقات على الوجه الأحسن والأليق بتلك
المكان المستملة على المنافع والمصالح عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها وركبها ضروبا
من التراكيب إذا فاض عليها ضروبا من الصور فحصل منها أنواع المركبات مثل السموات
والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل ولوله والذي تراه منها من الفساد فذلك
لأنه لا يمكن إزالته جوابا عن سؤال مقدر وهو أن يقال لو كان الباري تعالى تام العلم والحكمة
لما صدر عنه إلا الخير المحض لكنا نرى أنه صدرت عنه الشرور والآفات والفساد والآلام
أبدان الحيوانات تصادرة منه وأنها

استمل على نوع من الفساد فاجاب عنه بان ذلك لكله لشرور وافات في المفاسد لا يمكن ان التها
عن الموجودات فان النار لا تكون نارا الا وان يحرق ما يلاقيها من الاجسام القابلة للاحراق وان
كان في ذلك الاحراق نوع فساد ولو لم يكن كذلك لما كانت النار نارا ثم ان الله تعالى لما علم
جهل النفس وتعلقها بالهيولى وعشقها اياها وكراهيتها مفارقتها عنها ونسيانها
عالمها وذهولها عن نفسها وكان في ذلك مفسدة عظيمة اقتضت حكمة احكم الحاكمين
تدارك هذا الفساد بان افاض عليها عقلا وادراكا وصار في ذلك العقل والادراك حسا لينبه
عليها اعني علم الروحانيات وتعلمها بانها غريبة في هذا العالم وبانها ما دامت
في العالم الهيولاني لا تنفك عن الالام وبان جميع ما تعتقد في هذا العالم انه لذة فهو في
الحقيقة ليس بلذة بل دفع للالم فان اللذات العاجلة ليس شيء منها سعادة محضة
كل واحد منها لا يخلو عن نوع من جهة فان اقوى اللذات الجسمانية الوقاع وذلك انما كان لاجل الفضلة
التي هي المني اجتمعت في اوعيتها فاشتاقت الطبيعة الى نفضها وازالة ثقلها عنها
والخلاص عن ضررها ثم ان الانسان تعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة ويتمكن فيه البغض
وكذلك الاكل فانه يعد لذة بعد الجوع من المطعم الشهي والمشرب الهني ثم انه تعقبه الالام
كثيرة ويتولد عنه اخلاط موجبة لامراض مختلفة ويحتاج الى بعض الفضلات في وصول
مواضع الخلاء والالات المنتنة القذرة وعلى هذا القياس كل ما يعد لذة فانه لا يخلو عن نقائص
والام كثيرة واذا عرفت النفس كل ذلك عرفت بما اعطاه الله تعالى من العقل والادراك
ان لها عالما اعني عالم الروحانيات فيه اللذات الخالية عن الالام وان ما تعتقد في هذا
العالم انه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة اذ كان سبيل الطين والحسان وسمعت قول المليك
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك ولا عليها وان الى ربك المنتهى وما عند الله خير
وابقى

وللدار الخروج خيرا اشتاقت الى ذلك العالم كما اشتاق الغريب الى وطنه ومسقط راسه ومقر عزه
ومسكن اقرانه واحبائه وعلمت ان الوصول الى ذلك لا سبيل اليه الا بعد قطع العلائق الانسانيه
والدواعي الشهوانية فاذا فارقت هذه الابدان عرجت بعد المفارقة ونفس هنالك ابد الابد
في نهاية البهجة والسعادة ثم قالوا ومن ههنا هذا اجل المذاهب والسر فيه من لحوم المناقب
وبه يزول الشكوك والشبهات لدى ارباب من القائلين بقدم العالم وحدوثه فان اصحاب القدم قالوا
لو كان العالم حادثا فلم احدثه في هذا الوقت المعين وما احدثه قبل ذلك او بعده وان كان صانع
العالم حكيما فلم ملا الدنيا من الشرور والافات واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان مستغنيا
عن الفاعل والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل احد ما ان يفعله حال وجوده او حال
عدمه والاول محال لكونه تحصيلا للحاصل وايجادا للموجود والثاني ايضا محال لكونه منافيا للقدمه
واما اسنا السالكين فلانا نرى اثار الحكمة من الاتقان والاحكام وعرفنا كل الظاهر في هذا العالم وعلمنا ضرورة
هذه الافعال العجيبة التي نشاهدها من غير فاعل حكيم عالم قادر مريد والعلم به ضروري ولما
تعارض الشبه من الجانبين تحير الفريقان في ذلك لم ياتوا صاحبه بجواب شاف واما على
الطريق الذي اخترناه فالاشكالات زائلة باسرها وعلمنا منها الا انا لما اعترفنا بوجود الصانع الحكيم
العالم المدبر بحوم قلنا بان العالم حادث فاذا قال لنا اصحاب القدم ولم حدث العالم في هذا الوقت
المعين دون ما قبله وما بعده قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت فلهذا احدث
العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ولما علم ان ذلك التعلق اعني تعلق النفس بالهيولى
سبب للفساد صرفه بعد وقوع الحدوث الى الوجه الاكمل الاحسن بحسب الامكان وهو الوجه
الذي عليه العالم الان اذ لا سبيل من الكمال الا هذا الوجه ولو امكن وجه اخر من الكمال احسن مما هو عليه
الان لكان الله تعالى تاركا للاكمل والاحسن ومختارا للادون مع الاستغناء والقدرة وذلك لا يليق
بالحكمة والرحمة والرافة

والمقولهم لو كان صانع العالم حكيما فلم خلا الدنيا من الآفات والشرور لانا نقول انه لا يمكن تخليصها
عنها كما انه لا يمكن خلق النار على وجه الا وان يكون من حاله لو لاقت ثوب فقير لاحرقته
وكما انه لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به الا وان يكون من حاله لو ماس اصبع بريء عن
الجنايه لقطعه واذا كان لا يمكن تعريتها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق
من فيه الحكيم الصانع الى ابلغ الوجوه من الكمال فلا جرم وقع على هذا الوجه لا يقتضي
الحكمة التامة والعلم التام فزالت الشبهه المذكوره بقي ان يقال يرد على من هذا [illegible]
سوالان احدها ان يقال تعلق النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقه بها ان
كان لا لغير سبب لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وانه باطل بالضروره وانه لو
جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب لم ينحصر حدوث العالم بكليته بعد ان لم يكن من غير
سبب حينئذ يلزمكم نفي الصانع وانتم لا تقولون به وان كان ذلك التعلق عن سبب عاد
الكلام في ذلك السبب اما ان يتسلسل او ينتهي الى الترجح من غير مرجح وكلاهما محال
الثاني لو علم الله تعالى حصول [illegible] النفس الى التعلق بالهيولى ان تعلقها بها سبب
للفساد والشرور يلزم المحال لانه ان لم يكن قادرا على منعها من ذلك مع ذلك او منعها
كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرافه فلا يكون تام العلم والحكمة لانه يحرك في مملكته
ما لا يشتمل على المصالح اجاب الحرباسون عن السوال الاول بان قالوا نختار القسم
الاول قوله يلزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح قلنا نعم ولم قلتم بان ذلك محال في
حق المختار فان النفس عندنا مختاره فلها ان تختار التعلق بالهيولى في ذلك الوقت دون
ما قبله وما بعده لا لمرجح ان المختار يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح
كما انكم تقولون ان العالم انما حدث في الوقت المعين لان الله تعالى اختار حدوثه في ذلك
الوقت

سفع بهام

دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لكونه مختارا والمختار يجوز في حقه ذلك فهنا اذا كان التسلسل ممكنا واما
اذا كان فلسفيا فنختار القسم الثالث قولكم يلزم حينئذ اما التسلسل او الترجح بلا مرجح قلنا
نعم ولم قلتم بان مثل هذا التسلسل محال فانه واقع عندكم لان كل سابق علة معدة للاحق
عند الفلاسفه بغير نهاية وايضا ذلك العلم لم يجوز ان يقال النفس قديمة ولها تصورات مجرده
غير متناهيه كل سابق منها معد للاحق حتى اذا انتهت تلك التصورات اعدت النفس لتعلقها بالهيولى
لم قلتم بانه ليس كذلك بل له مرجح لذلك اجابوا عن السوال الثاني بان قالوا نختار القسم الثاني
قولكم لو كان كذلك لكان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرافه قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو
لم يكن في عدم منعها التعلق بالهيولى حكمة ومصلحة وهو ممنوع فان في ذلك حكمة عظيم
وتلك الحكمة هو ان الله تعالى علم ان الاصلح لها ان تتعلق بالهيولى لتحصل لها العلم بعد
ذلك التعلق تمتنع عن مخالطة الجسمانيات لذاتها وبنفسها فتحصل لها النعيم المقيم الابدي
مع عدم الالتفات الى عالم الاجسام والميل اليه وايضا فان النفس عندنا جاهلة
بحسب اول نشاتها وهيا لها قبل التعلق ناقصة عادمة للكمالات من الفضائل
العلميه والعمليه فتعلقت بالهيولى لتكون الية معينة لها على اكتساب الفضائل
والعلوم ولهذا الغرض لم يمنعها من التعلق بالهيولى لا يقال لو كان البارئ تعالى
تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومنافعه ثم يخلق لها
الفضائل العقليه والعمليه بدون واسطة ذلك التعلق لانا نقول الملازمة ممنوعة
وانما يصدق ان لو كانت النفس قابلة للعلم بدون التعلق بالابدان وهو ممنوع فان النفس
لا تقبل شيئا من العلوم الا بالة الاله والواسطه المذكوره الناشئه اصحاب فيثاغورس
وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المؤلفات من الوحدات على انه قال مبادي الاشيا
هي الاعداد المؤلفة من الوحدات [illegible]

الاعداد التي فوق العشرة تولدها انما يكون من العشرات او منها ومن الاحاد ايضا واما العشرة فانما
تتولد من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة والاربعة اصل العدد اذ شمل لها على جميع اجزاء
العشرة اذ فيها الواحد والاثنان والثلاثة والاربعة ثم ان الوحدة ان كانت مجردة عن
الوضع فهي مجرد وحدة وان صارت ذات وضع فهي النقطة والاثنان ان كانا مجردين فهما
مجرد وحدتين وان صارتا ذا وضع فهو الخط والثلاثة ان كانت مجردة فثلاث وحدات
وان صارت ذات وضع فهو السطح والاربعة ان كانت مجردة فهي مجرد اربع وحدات
وان صارت ذات وضع فهي الجسم وبالجملة فانه زعم ان الكم المنفصل هيولى الكم
المتصل وصورته وهم ايضا قوام المركبات بالبسائط والبسائط امور كل منها في
نفسه واحد ثم تلك الامور لو كان لها ماهيات وراء كونها وحدات كانت كثرة لا تصح
تحصل هناك امور بلا انه الماهية والوحدة واتصاف الماهية بالوحدة وان لم يكن لها
ماهيات وراء كونها وحدات كانت مجرد وحدات ولا بد ان تكون مستقلة بنفسها لان
البسائط قبل المركبات وما قبل الشيء يكون مستغنيا عما بعده واذا كانت كذلك كانت الوحدات
قائمة بانفسها فان عرض لواحد منها الوضع صارت نقطة وللاثنين خطا وللثلاثة
سطحا وللاربع جسما على الوجه الذي عرفته بل ولما كانت مجرد وحدات على المتكلمين
لو كانت الاعداد المتولدة عن الوحدات مبدا للاشياء لكانت الوحدات ذات اوضاع على الوجه
الذي قررتموه والتالي باطل لان الوحدات لو كانت في ذاتها ذوات اوضاع فالوضع اما ان يكون لنفس
ذواتها او لازما لها او عارضا لها والاول والثاني باطلان اذ لو كانت الوحدات لذواتها ذوات
اوضاع وذلك باطل بالضرورة لانها عارضة للبارئ وليس من المجردات مع كونها
غير ذات وضع والثالث ايضا باطل لان الغني بذاته عن الوضع استحال ان تعرض لها
ما يوجب كونه ذا وضع اذ لو جاز

الجبار

ذلك لجاز ايضا ان يقال ان البارئ تعالى لذاته غني عن المكان والجهات والاوضاع ثم
عرض له ما يجعله ذا وضع ولجاز ايضا ان يقال الجوهر لذاته غني عن الموضوع والعرض يحتاج اليه
ثم عرض للعقل ما يوجب حاجته اليه والملزوم ما يوجب استغنائه عنه وذلك يقتضي ابطال الجوهر
عرضا والعرض جوهرا وكل ذلك يرفع الامان عن البديهيات اجاب فيثاغورس عن هذا
الكلام بان قال لا نسلم ان الغني عن الوضع لا يعرض له ما يوجبه فان ذات الهيولى عند ارسطو
عن الوضع في حد ذاتها ثم يعرض لها الوضع بواسطة حلول الصورة فيها واذا جاز ذلك هناك
فلم لا يجوز مثله هاهنا فان المتكلمون جوابا عن هذا المنع انا نحن نمنع مسئلة الهيولى
والصورة فلا يلزمنا علينا ما ذكرتموه بل الاشكال وارد عليكم وعلى الفلاسفة ايضا لما
بينا من تركيب الجسم من الاجزاء الفردة وضعف ما ذكروه في اثبات الهيولى فسقط قولكم وقولهم
وهذا الكلام غير مرضي لان فيثاغورس مع المرمة العالم ان الغني عن الوضع لا يعرض
له ما يجعله ذا وضع فعليهم ان يبرهنوا عليه لا ان يتكلموا على المستند فان الكلام على
المستند ومنعه غير مقبول عند اهل النظر واما جالينوس فانه كان متوقفا في حدوث
العالم وقدمه لانه لما نظر في دلائل الحدوث ودلائل القدم لم يترجح واحد منهما عنده على الآخر
بل تعارضا لديه من الجانبين فحصل له التوقف لذلك واما القسم الرابع وهو ان يقال
العالم محدث الذات قديم الصفات فذلك مما لا يقول به عاقل لانه اما استغنا الصفة
عن الذات لقدمها ووجودها قبل الذات والى افتقارها الى الذات اذ المراد بالصفة
ما يفتقر وجودها الى الذات فيلزم افتقار الصفة الى الذات مع استغنائها عنها
وانه محال لا يقال الاقسام غير منحصرة في الاربعة المذكورة لاحتمال ان يقال ان بعض
الذوات قديمة وبعضها حادثة والصفات كلها حادثة او يقال ان بعض الصفات قديمة
وبعضها حادثة والذوات

كلها قديمة او كلها حادثة او يقال كل واحد من الذوات والصفات بعضها قديم وبعضها
حادثة لانا نقول القسمة انما وردت على الجسم من حيث هو جسم وعلى الصفة من حيث هي صفة
لا على افراد الجسم وافراد الصفة واذا كان كذلك كانت الاقسام منحصرة فيما ذكرناه من الاربعة
اذ لا منافاة بين ان يكون الجسم من حيث هو جسم قديما وبين ان يكون بعض افراده حادثا وبين ان
يكون الصفة من حيث هي صفة قديمة وبين ان يكون بعض افرادها حادثا قال ان كانت الاجسام
ازلية كانت في الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بازليتها باطل
اقول لما فرغ من نقل المذاهب شرع في اثبات القسم الاول وبرهن على حدوث الذات ويلزم
منه حدوث الصفة والا لزم القسم الرابع الذي علم استحالته بالضرورة وتقرير هذا
البرهان ان يقال لو كانت الاجسام ازلية اي غير مسبوقة بالعدم يلزم احد المجموعين
وهو اما ازليتها مع كونها متحركة او ازليتها مع كونها ساكنة وكل واحد من هذين
المجموعين منتف فيلزم انتفا كونها ازلية اما الشرطية فلان الجسم لو كان ازليا لابد ان يكون
حاصلا في حيز لامتناع وجود الجسم بدون الحصول في الحيز والعلم به ضروري وحينئذ ان استقر
في ذلك الحيز اكثر من زمان واحد لزم القسم الثاني وهو ازليته مع كونه ساكنا وان لم يستقر
في ذلك الحيز اكثر من زمان واحد لزم القسم الاول وهو ازليته مع كونه متحركا لان السكون والحركة
ان يكونا ثابتا في الاستقرار في الحيز لما بينا من وجوب حصول الجسم الموجود في الحيز لا يكون
انتفاؤهما انتفى كونه اكثر من زمان واحد وحينئذ يلزم القسم الاول بالضرورة واما انتفا
المجموع الاول فقد احتج الامام عليه بوجهين احدهما ان ماهية الحركة حصول الجسم بعد ما
غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها اللامسبوقية بالغير
والجمع بينهما متناقض وتقرير هذا الوجه ان يقال الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد
ان كان في حيز اخر كانت

مكانه وعن الانتقال من حالة الى اخرى او عن امر يستلزم هذا الانتقال لم يكن كذلك فالحركة اقول
ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير اما على ان هذه المسبوقية نفس حقيقتها او من لوازم ذاتها
والازلية تستدعي اللامسبوقية بالغير فلو كان الجسم الازلي متحركا لزم كونه مسبوقا بغيره وغير
مسبوق به وانه محال الوجه الثاني لو تحقق هذا القسم لزم كون الحركة ازلية والتالي محال فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة واما انتفا التالي فلان كل واحد من الحركات المعينة محدث
بالاتفاق وكل محدث فهو مفتقر الى موجد يوجده والا لزم وجود الشي الحادث بدون الموجد وانه محال
واذا كان كل واحد منها مفتقرا الى الموجد كان المجموع مفتقرا الى الموجد لافتقاره الى اجزائه التي هي
مفتقرة الى الموجد ولكون المفتقر الى المفتقر الى الشي مفتقرا الى ذلك الشي ثم ذلك الموجد لا يجوز ان
يكون موجبا والا لزم دوام ذلك المجموع بدوامه لكن ذلك الموجب قديم او منته الى القديم والا لزم
تسلسل الاسباب والمسببات الى غير النهاية وانه محال واذا بطل كونه موجبا لزم كونه فاعلا
مختارا وكل ما كان فعلا للفاعل المختار كان له اول فلكل واحد من الحركات ولمجموعها اول وهو المطلوب
واما انتفا المجموع الثاني وهو ازلية الاجسام مع كونها ساكنة فقد احتج عليه ايضا بوجهين احدهما
ان الاجسام الازلية لو كانت ساكنة فاما ان يصح الحركة عليها او لا يصح والاول باطل لان صحة
الحركة عليها موقوفة على جواز الحركة في نفسها لان صحة وجود الشي لشي فرع على كونه في
نفسه جائز الوجود والعلم به ضروري لكنا بينا ان كونها متحركة في الازل محال والثاني ايضا محال
لان ذلك الامتناع اما ان يكون من اللوازم او من العوارض والاول محال لانه لو كان من اللوازم لامتنع زواله
لامتنعت الحركة على الاجسام فيما لا يزال لكن صحة الحركة عليها فيما لا يزال ظاهرة والثاني ايضا محال لانه
لو كان من العوارض لامكن زواله واذا امكن زوال السكون جاز وجود الحركة عليها لكنا بينا امتناع
الحركة عليها قوله الثالث ان السكون امر ثبوتي على ما دللنا عليه مرارا وبهذه الدلالة يتبين السكون هو عبارة عن
استقرار الجسم في الحيز اكثر من زمان واحد

شيء وانما المحتاج الى بيان كون السكون امرا ثبوتيا لانه بيان ان السكون لو كان قديما لامتنع زواله
انما يمكنه البرهان على صدق هذه الملازمة ان لو كان السكون امرا ثبوتيا حتى لو كان عدميا لجاز
زواله لان العدم الازلي يجوز زواله والا لامتنع وجود شيء من الحوادث لكون اعدامها ازليه اذا
عرفت هذا فنقول لو كانت الاجسام ساكنة في الازل لكان السكون قديما ولو كان السكون قديما
امتنع زواله ينتج لو كانت الاجسام ساكنة في الازل امتنع زوال السكون لكن التالي باطل والمقدم
مثله اما الملازمة الاولى فظاهرة لانه لا يعقل من الازلي الا ما كان ازليا واما الملازمة الثانية فلان
ذلك السكون القديم ان لم يكن قائما بلا العدم امتنع زواله وان كان قائما بلا العدم ولا شك انه ليس بالوجود
ايضا فيكون ممكنا لذاته وكل ممكن فله سبب فذلك السبب اما واجب لذاته او منتهي اليه لا يكون واجبا
لذاته والا لزم التسلسل وانه محال على ما سلف بيانه فيكون ذلك السبب الواجب اما ان يكون
مختارا او لا لا جائز ان يكون فاعلا مختارا فهو محدث لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
والسكون ليس بمحدث لانا تكلمنا على تقدير كونه قديما فلا يكون فعلا للفاعل المختار فتعين
ان يكون ذلك السبب الواجب لذاته موجبا بالذات وحينئذ لو لم يتوقف تاثيره فيه على شرط
لزم من وجود ذلك السبب الواجب لذاته وجوب اثره الذي هو السكون وان توقف تاثيره على شرط
فذلك الشرط اما واجب لذاته او منتهي اليه لا يكون واجبا والا لكان ممكنا غير منتهي الى الواجب لذاته
ولو كان كذلك لزم التسلسل في الاسباب والمسببات الى غير النهاية وانه محال واذا كان السبب والشرط
واجبا لذاته لزم امتناع زوال ذلك القديم واما بطلان الملازمة التي هي نتيجة هاتين الملازمتين فلانه محال
وظاهر لانا نجوز الحركة على الفلكيات والعنصريات ونشاهد كل جسم الا هو عند الخصم وعند هذا ظهر
ان هذا الوجه البليغ مركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلتين والاخر استثنائي متعلق
الشرطية نتيجة القياس الاول ومقدمته الاستثنائية بطلان التالي فعلم ان الاجسام لو كانت ازليه لكانت في
الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها

ازليه لا يقال لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا وما ذكرتم في اثبات هذه الملازمة
غير محصل المفهوم لان الزمان الواحد فهو منه غير معلوم ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون لا متحركا
قوله لان الحركة نعني المسبوقية بالغير والازلية اللامسبوقية به فلو كان الجسم الازلي متحركا لزم كونه مسبوقا
بالغير وغير مسبوق به وانه محال ولانا لا نسلم صدق هذه الملازمة وانما يصدق ان لو كانت المسبوقية بالغير
وغير المسبوقية به واردان على الجسم ولم لا يجوز ان يكون المسبوق بالغير هو الحركة وغير المسبوق
هو الجسم وحينئذ لا يلزم ان يكون الجسم مسبوقا بالغير وغير مسبوق به ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون ساكنا ويكون المؤثر فيه موجبا ويتوقف تاثيره فيه على شرط ممكن عدمي وذلك الشرط الممكن
العدمي يتوقف على شرط اخر ممكن عدمي وهلم جرا الى غير النهاية والتسلسل في الامور العدمية
غير ممتنع لانا نقول لو كان الجسم ازليا للزمه الحركة او السكون لانه لا بد ان يكون
حاصلا في الحيز والعلم به ضروري فان كان ذلك الحصول مسبوقا بالحصول في حيز اخر كان متحركا
والا كان ساكنا وكل ما هو ازلي فانه في الازل كان ازليا في الحركة او السكون انا نعلم ان الجسم لو كان ازليا
لكانت الحركة او السكون ازليا لكن كل واحد منهما يستحيل ان يكون ازليا اما الحركة فلانها تقتضي
المسبوقية بالغير والازلية اللامسبوقية به فلو كانت الحركة ازلية لكانت مسبوقة بالغير
وغير مسبوقة به وانه محال واما السكون فلما بيناه قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا ويكون المؤثر
موجبا ويتوقف تاثيره في السكون على شرط ممكن عدمي وذلك الشرط على شرط اخر ممكن عدمي الى
غير النهاية قلنا لو كان كذلك لزم المطلوب ايضا لان تلك الشروط العدمية لا بد ان يكون بأسرها
حاصلة في الازل لان شرط الازلي ازلي استحال ان يكون حادثا والا لزم تحقق المشروط بدون الشرط
وانه محال واذا كانت تلك الشرائط العدمية باسرها حاصلة في الازل فالمؤثر في السكون
ان لم يتوقف على شرط اخر غيرها لزم دوامه بدوام المؤثر والشرط الازلي وان توقف على
شرط اخر فذلك

الشرط ان كان عدميا كان في الخلاف بتلك الشروط وقد فرضناه خارجا عنها هذا خلف وان كان
وجوديا فهو اما واجب لذاته او منتهي الى الواجب لذاته لما مر وحينئذ يحصل المطلوب ايضا لما
مر نعم لقائل ان يقول على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما لامتناع كون الجسم
الازلي ساكنا انا نختار ان الامتناع ليس من لوازم الماهية قوله فحينئذ امكن زواله ولو
امكن فلو كانت الحركة جائزة عليه وقد ابطلناه قلنا قد ابطلتم جواز الحركة عليه في
الازل ولا يلزم من ابطال جواز الحركة عليه في الازل ابطال جواز الحركة عليه لان ابطال الخاص
لا يوجب ابطال العام فلم قلتم انا نقول لو كان الجسم الازلي ساكنا فاما ان يصح الحركة
عليه في الازل او لا يصح قلنا نختار القسم الثاني وان ذلك الامتناع من لوازم الماهية
قوله فحينئذ لا يصح الحركة عليه فيما لا يزال قلنا لا نسلم فانه لا يلزم من امتناع الحركة
عليه في الازل امتناع الحركة عليه فيما لا يزال وهذا ظاهر غاية الظهور ويرد علينا
تفسير قوله ومن الذي يعمم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام واعلم ان الامام نفى
تالي الملازمة القائلة بان الجسم الازلي لو كان ساكنا لامتنع زواله بان بين جواز الحركة
على الافلاك والعناصر وانحصار الجسم عند الخصوم في هذين وعلى هذا التقرير يكون
نفي التالي الزاميا لا حقيقيا ومن اراد نفيه حقيقيا وهو المراد بقوله ومن الذي يعمم
الدلالة الا ان اراد ان يبين جواز الحركة على جميع الاجسام ليكون نفي التالي حقيقيا لا بد
له من ان يثبت ان الاجسام متماثلة في الجسمية ثم نقول لكن الحركة جائزة على
بعض الاجسام لجوازها على الافلاك والعناصر فيجب ان يصح على البعض الاخر
ومن الملائكة التي هي اجسام عند المتكلمين والشياطين والجن التي هي عندهم
اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة لان ما صح على احد المثلين
صح على الاخر

واعلم ان المطلوب في هذه المسئلة ان كان حدوث جميع الاجسام كان نفي التالي في هذه الملازمة لا يخفى
لجواز الحركة على جميع الاجسام لان نظم هذا البرهان حينئذ يكون هكذا لو لم يكن جميع الاجسام
حادثة لكان بعضها قديما ولو كان كذلك لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والقسمان باطلان
اما الاول فلما مر واما الثاني فلانه لو كان ساكنا في الازل لامتنع زواله والتالي باطل لان الحركة جائزة
على جميع الاجسام وحينئذ لا بد من اثبات جواز الحركة على جميع الاجسام واما ان كان المطلوب
منها حدوث الجسم من حيث هو جسم كان نظم هذا البرهان هكذا لو كان الجسم من حيث هو جسم
ازليا لكان اما متحركا او ساكنا والقسمان باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو كان
ساكنا في الازل لامتنع زواله ولو كان كذلك لما صحت الحركة على الجسم من حيث هو جسم لكن
الحركة جائزة عليه من حيث هو جسم ضرورة جوازها على الافلاك والعناصر وحينئذ لا حاجة
الى ان يبين جواز الحركة على جميع الاجسام اذا عرفت هذا فاعلم ان لقائل ان يقول الشارح يعني
بامتناع زوال السكون في قولكم لو كان الجسم في الازل ساكنا لامتنع زواله ان عنيت به
انه يمتنع زوال سكونه لكن نفي التالي ممنوع فان الحركة انما جاز على الاجسام وعلى الجسم
من حيث هو جسم نظرا الى ذاته وان عنيت به انه يمتنع زوال سكونه نظرا الى غيره اي الى اللازم
ممنوعة وما ذكر من الدليل لا يدل عليها البتة قال فانا نقول الدعوى [illegible] مناقضة [illegible]
الاول ان امكان وجود العالم ليس له اول والا لكان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك
باطل لما مر اقول توجيه هذا الوجه ان يقال وجود الاجسام جائز في الازل ومتى كان كذلك
كان القول بانه ممتنع في الازل مناقضا له وكان باطلا اما المقدمة الاولى فلان امكان
وجود الاجسام لو كان له اول لكان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم صار ممكنا لذاته لانحصار
مواد القضايا في هذه الثلاثة واستلزام انقلاب احدها الى الاخرين محال لانه يلزم

قبل ذلك ممتنعا لذاته او واجبا لذاته والا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي او الوجوب الذاتي
الى الامكان الذاتي وانه محال لاستلزامه انقلاب الحقائق ورفع الامان والثقة عن القضايا
العقلية اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال ايضا ان شريك الله تعالى كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
ممكنا او واجبا وكذلك اجتماع النقيضين والضدين ولا امكان في وجود العالم لو كان له اول فان
كان قبل ذلك واجبا لزم المحال المذكور وان كان ممتنعا كان ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان
ثم صار الان واجب الاتصاف به لان الامكان للممكن ضروري وانه محال اذ لو جاز ذلك لجاز
ان يكون ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ولو جاز ذلك يلزم نفي
الصانع لان الصانع هو الواجب لذاته الذي هو فاعل موجب للعالم واذا كان العالم واجبا
لذاته لا يحتاج الى الصانع والمبدع فيلزم ان لا يكون له صانع العالم ولا معنى لقولنا انه
يلزم نفي الصانع الا ذلك اما المقدمة الثانية فظاهر واعلم ان ما ذكره لا يصلح
ان يلزم في هذا الكتاب لانهم ادعوا فيه ان العالم حادث وما تعرضوا لامتناعه في الازل
ولا لامكانه فلا تنافي بين ان يكون العالم حادثا ويكون امكان وجوده ازليا نعم وقع
في عبارة المتكلمين ان وجود العالم ممتنع في الازل ومرادهم بذلك انه يمتنع اتصاف
وجوده بعدم الاولية او يمتنع ان يكون الازل ظرفا لوجوده او بعضهم نفوا من
الازل ذلك وسلموا ان امكان وجوده ازلي على معنى ان امكان وجوده في الازل
ازلي فلا تناقض بين هذين القولين ايضا قال الحكماء ان تفسير الحدوث بانه الذي
يكون مسبوقا بعدم نفسه او بانه الذي يكون مسبوقا بوجود الله تعالى والتفسير
الثاني اخص اقول اعلم ان المتكلمين اختلف عباراتهم في تفسير الحدوث وحاصلها
يرجع الى التفسيرين اللذين ذكرهما الامام اما التفسير الاول فهو ان يريدوا بكون العالم
حادثا

انه مسبوق بعدم نفسه ويقول السبق والقبلية والتقدم وغير ذلك من الالفاظ المتناسبة لها
يطلق على خمسة انواع من المتقدمات الاول على التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة
الخاتم وحركة القلم فان حركة اليد وحركتا الخاتم والقلم وان كانت معا في الزمان لكن حركة اليد علة
لهما لان حركة الخاتم وحركة القلم مستفاد من حركة اليد فان العقل يحكم بان اليد لما تحركت
تحرك القلم والخاتم ولا بالعكس لا يحكم وهذا يقتضي ان يكون للمتقدم تاثير في المتاخر ثم الدليل
على ان حركة اليد والخاتم معا في الزمان هو ان حركة اليد لو تقدمت على حركة الخاتم لزم حصول
اليد في حيز الخاتم فيلزم تداخل الجسمين وانه محال وكذلك يبين ان حركة اليد والقلم معا في
الزمان الثاني على التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ومعناه ان كل فضيلة
حصلت لعمر فهي حاصلة لابي بكر ولا يكون من الفضائل التي في التقدم بالرتبة
والمكان وهو ما تقرر من مبدأ محدود ثم المراتب اما طبيعية عقلية كترتب الانواع والاجناس
فان الاجناس متقدمة على الانواع بالطبع لكونها اجزاءها واما وضعية كترتب
الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب او الباب والاجناس والانواع بالنسبة الى
الجنس العالي او النوع السافل فان جعل المبدأ المحراب والجنس العالي كان الاقرب الى المبدأ
متقدما على ما هو ابعد منه وان جعل المبدأ الباب والنوع السافل كان الامر بالعكس
وانما سمينا المرتبة الاولى عقلية لان الحس لا يشاهد الا الشخص الموجود واما تركيب
الانواع من الاجناس والفصول وتركب الاشخاص من الانواع والعوارض المشخصة
وتقدم الاجناس والفصول على الانواع والانواع على الاشخاص فذلك من عمل العقل
الرابع على التقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد المتاخر الا وهو موجود ويمكن
وجوده في وجوده بدون المتاخر وذلك مثل تقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا
بعد وجود الواحد

ولجواز وجود الواحد دون الاثنين الحاصر على التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن فان
اعتبرت هذا التقدم بالنسبة الى الماضي من الزمان فكلما كان ابعد من الان فهو متقدم
في الوجود مما كان اقرب منه فهو متقدم في الوجود وان اعتبرته بالنسبة الى الوقت
المستقبل فكلما كان اقرب الى الان فهو متقدم في الوجود مما كان ابعد منه فهو متاخر
اذا عرفت هذه الاقسام فنقول ان عنيتم بالسبق في قولكم المحدث هو الذي يكون مسبوقا
بعدم نفسه السبق بالعلية فهو باطل لامتناع ان يكون العدم علة للموجود والا لزم
العلم بالصانع ولان العلة يجب ان تكون مع المعلول فلو كان العدم علة للوجود
للزم وجود الشي عند عدمه معا وانه محال لا يقال الشي يعني نقول كل العلة يجب ان يكون مع
المعلول ان عنيتم ان المعلول واجب الصدق عند وجود العلة التامة فهو حق والا
لكان ممتنعا او ممكنا والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا محال لانه ان لم يفتقر الى مرجح
اخر يلزم ترجح الممكن من غير مرجح وانه محال بالضرورة وان افتقر الى مرجح
اخر لم يكن ما فرضناه علة تامة هذا خلف وان عنيتم ان عند وجود المعلول
واستمراره يجب ان يكون العلة التامة موجودة مستمرة معه فهو ممنوع فان البناء
علة تامة للبيت مع سائر الاسباب من الجص والاجر ويبوستها الموجبة لتماسك
البناء على الهيئة ووضعها البناء عليها مع ان الباقي يبقى مع زوال البناء الذي
هو جزء العلة التامة لانا نقول المراد منه ان كلما كان علة تامة لشي فانه يجب وجود
ذلك الشي عند تحقق تلك العلة التامة وعدمه عند عدمها والامر كذلك اما وجوده
عند تحققها فلان المراد بالعلة التامة هو العلة التي يمتنع تخلف معلولها عنها
واما عند عدمها فلانه لو كان هو المعلول للعلة التامة لو لم يجب عدمه عند عدمها لزم
استغنا المعلول عن

التام

عدمه هو

العلة وانه محال بالضرورة والمعترض لما منع الثاني ان البنا هو العلة التامة لحصول البنا
في الوجود لا لاستمراره وبقائه لانه علة لتحريك الالات من الجص والحجر وتلك التحريكات موجبة
لحصول تلك الالات في الاحياز وتلك الحصولات سببها الاوضاع المخصوصة واذا كان كذلك
لزم من زوال البنا زوال دخول البيت في الوجود واما بقاوه واستمراره فعلته التامة هي
يبوسة الجص والحجر الموجبة لبقائها على الهيئات والاوضاع التي لزمن الحصولات وبالسبق
بانه فان كان عنيتم استمرار البنا وبقاوه على تلك الهيات والاوضاع وان عنيتم السبق بالشرف
او المكان فهو باطل بالاتفاق اما الاول فلان الوجود اشرف من العدم واما الثاني فلان التقدم
بالمكان انما يتصور في الاجسام ذوات الامكنة والعدم المحض لا مكان له فيمتنع تقدمه على غيره
بالمكان وان عنيتم السبق بالرتبة العقلية فهو محال ايضا لان المتقدم بالرتبة العقلية
جزء من المتاخر وذلك يقتضي جواز وجودهما معا والعدم والوجود امتنع ان يتقوم احدهما بالاخر
او يكونا معا في الوجود وان عنيتم السبق بالطبع فهو مسلم لان الممكن يستحق العدم من
ذاته والوجود من غيره وما بالذات سابق على ما بالغير وتحقيق هذا الكلام هو ان المحدث عند
الفلاسفة ينقسم الى ما يكون حادثا حدوثا زمانيا اعني الذي يكون عدمه واقعا في زمان
ثم يصير موجودا في زمان اخر بعده والى ما يكون حادثا حدوثا ذاتيا اعني المحتاج في وجوده
الى غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الفلاسفة قالوا ان العالم وان كان قديما لكنه حادث
حدوثا ذاتيا وذلك لان الممكن يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات يتقدم على ما بالغير
فعدم الممكن اذن سابق على وجوده سبقا بالطبع وهذا فيه نظر لان الممكن لو كان مستحقا
لذاته العدم لكان ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ذلك بل الممكن يستحق من ذاته ان لا يستحق الوجود
ولا العدم من ذاته ويستحق من غيره الوجود او العدم وهذا لا يقتضي ان يكون عدم الممكن سابقا
على وجوده

سلمنا بالطبع اجاب بعضهم عن هذا السؤال بان قالوا انا نعلم بالضرورة انه لولا وجود
العلة الموجبة لوجود الممكن لبقي معدوما وهذا يعني بقولنا العدم له من ذاته سوى هذا الشك
وهذا الجواب ليس بشي لانه لو صح ذلك كون الممكن مستحقا للعدم من ذاته لزم ان يكون الممكن
ممتنع الوجود من ذاته لانا نعلم بالضرورة انه لولا وجود العلة المقتضية لعدمه لبقي موجودا
ولما كان هذا باطلا فكذا ما ذكرتموه وان عنيتم به السبق بالزمان فهو باطل ايضا لانه يلزم منه
قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق اول وذلك السبق لا يتحقق الا بالزمان لزم ان
لا يكون للزمان اول ثم انه يلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم الحركة قدم الجسم
لكون الزمان مقدار الحركة وقد بين تقريره وامتناع الحركة بدون الجسم والعلم به ضروري
فالقول بالحدوث على هذا التفسير يوجب القدم فيكون متناقضا وان عنيتم بتقدم عدم
العالم على وجوده معنى اخر غير ما ذكرناه فلابد من افادة تصوره ثم من اقامة الحجة على ان
العالم حادث على معنى ان عدمه سابق على وجوده بذلك التفسير فان التصديق فرع التصور
ليتكلم عليه ثم انهم ادعوا انحصار التقسيم فيما ذكروه من الاقسام بالضرورة او بالاستقراء
واما التفسير الذي للمحدثين فهو انهم يريدون بكون العالم حادثا انه مسبوق بوجود الله تعالى
فان ارادوا به السبق المستحق بالعلية او بالطبع او بالشرف فهو مسلم ولا نزاع في حدوث
العالم بشي من هذه التفاسير وان ارادوا به السبق بالمكان فهو باطل بالاتفاق لتقدس
وجود الله عن المكان وان ارادوا به السبق بالزمان فهو باطل ايضا اما اولا فلاستحالة
كونه تعالى زمانيا واما ثانيا فلانه يلزم منه قدم الزمان ومنه قدم الحركة والجسم على
الوجه الذي تقدم فالقول بالحدوث على هذا التفسير يستلزم القدم فيكون باطلا وان
ارادوا بحدوث العالم معنى اخر مغايرا لما ذكرناه من التفسير فلابد من افادة تصوره ليتكلم

عليه فان التصور قبل التصديق قال ثم لنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان الجسم لو كان قديما لكان
اما ان يكون متحركا او ساكنا الى اخره اقول هذا منع لانحصار الجسم القديم فيما ذكروه
من القسمين وهو المتحرك والساكن وتوجيهه ان يقال لا نسلم انحصار الجسم القديم فيما
ذكرتم من القسمين وانما ينحصر فيهما ان لو وجب حصوله في المكان لان الحركة عبارة عن
الانتقال من مكان الى مكان والسكون عبارة عن الاستقرار في المكان الواحد وهذان المعنيان
انما يتحققان ان لو وجب حصول الجسم في المكان وهو ممنوع واذا كان كذلك كان هاهنا
قسم اخر وهو ان لا يكون الجسم القديم حاصلا في المكان ثم بين ان العالم ليس في مكان
بان قال لو كان العالم في مكان فذلك المكان اما ان يكون معدوما او موجودا والقسمان
باطلان فبطل القول بكون العالم حاصلا في المكان اما القسم الاول فظاهر البطلان لاستحالة
امتناع حصول الموجود في المعدوم والعلم به ضروري ولهذا لو كان عدميا لما جاز ايضا
ان يقال ان الرب تعالى حاصل في مكان معدوم والثاني ايضا باطل لان المكان الموجود اما ان
يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان الاول فكان جسما اذ كان مشارا اليه على الاستقلال
وعرضا ان كان على سبيل التبعية وكلاهما محال اما الاول فلان مكان العالم لو كان جسما
وكل جسم يصح عليه الحركة من مكان الى مكان فمكان العالم يصح عليه الحركة من مكان
الى مكان فيكون له مكان اخر والكلام فيه كالاول فيلزم التسلسل وانه محال واما الثاني
فلان مكان العالم لو كان عرضا له فيسري الى محله فان كان محله هو الجسم المتمكن فيه لزم الدور
لافتقار كل واحد منهما الى الاخر وان كان غيره لزم التسلسل لافتقار ذلك الغير الى مكان
اخر محله وسقوطه بتسليمه فالمطلوب حاصل الى اخره جواب عن منع مقدر وهو ان يقال
لا نسلم استحالة التسلسل اجاب عنه بان قال عرضنا في هذا المقام ابطال الكون في مكان

العالم جسما وهو حاصل سواء كان التسلسل باطلا او حقا اما اذا كان باطلا فظاهر واما اذا كان
حقا فلان مجموع تلك الاجسام الغير المتناهية جسم وكل جسم يصح عليه الحركة من مكان الى
مكان وكل ما كان كذلك كان له مكان فلمجموع تلك الاجسام مكان من المكان وكل ما كان
كذلك كان له مكان فلمجموع تلك الاجسام مكان وذلك المكان استحال ان يكون جسما
لان الخارج عن جميع الاجسام لا يكون جسما وان كان الخلا فهو ان لا يكون مكان
العالم مشارا اليه فهو باطل ايضا لان ما لا يكون مشارا اليه استحال ان يكون
مكانا للعالم لان مكان العالم هو الذي يصح منه الحركة واليه وكل ما كان كذلك كان
مشارا اليه ينتج كل ما كان مكانا للعالم فهو مشار اليه وينعكس بعكس النقيض كل ما لا
يكون مشارا اليه لا يكون مكانا للعالم قال سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها
كانت متحركة الى اخره اقول توجيه هذا المنع ان يقال لا نسلم ايضا كون العالم متحركا
في الازل قوله الحركة تقتضي المسبوقية بالغير قلنا ان عنيتم بالحركة في هذا القول
ماهية الحركة من حيث هي حركة فلا نسلم كونها مسبوقة بالغير بل هي عندنا
ازلية غير مسبوقة بالغير وان عنيتم بها الحركة المعينة فنسلم وحينئذ لكن لا يلزم
ان لا يكون العالم متحركا ازلا على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة اخرى الى غير
النهاية ويكون مسمى الحركة محفوظة بتعاقب الحركات وعند هذا ظهر فساد قولهم
ان الازلية تنافي الحركة لانها انما تنافي الحركة المعينة اما منافاتها الحركة المحفوظة
بتعاقب الجزئيات على معنى ان قبل كل حركة حركة الى غير النهاية ممنوع قال واما الوجه
الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار فله اوله قلنا لا نسلم انه فعل فاعل مختار الى
اخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان المجموع المعقول من الحركات المعينة
فعل فاعل مختار

كلام

ولم لا يجوز ان يكون الفاعل فيه موجبا بالذات قوله لو كان كذلك لزم دوام ذلك المجموع بدوام موثره الموجب
بالذات قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو امتنع تخلفه عنه لفوات شرط او حضور مانع وهو
ممنوع فان الاثر قد يتخلف عن الموجب بالذات لاجل هذين الامرين واذا ثبت ذلك فلم لا يجوز
ان يقال ان الموثر في وجود هذه الحوادث المعينة حركة كانت او غيرها موجب بالذات الا ان
كل حادث متقدم شرط في ان يصدر عنه حادث اخر بعده لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
قال سلمنا انه فعل فاعل مختار لكن لم لا نسلم ان فعل المختار محدث الى اخره اقول توجيه
هذا المنع هو ان يقال لم قلتم بان المجموع الحاصل من الحركات المعينة اذا كان فعلا للفاعل
المختار لزم ان يكون حادثا وانما يلزم ذلك لو امتنع ان يكون القديم فعل الفاعل المختار
وهو ممنوع فان تاثير الموثر الفاعل المختار في اثره وجوده لو ان يكون ممكنا ازلا او لا
يكون والقسم الثاني باطل لانه لو لم يكن كذلك لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما باطلان المعروف به
اما الاول فلاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما الثاني فلامتناع انقلاب
الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ولما بطل هذا القسم تعين الاول وهو ان
يكون وجود الحادث في تاثير الموثر فيه ممكنا ازلا وهو المطلوب او نقول وجود الحادث في تاثير
الموثر فيه ازلا اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والاولان يحصلان المطلوب والثالث باطل
لما مر قال سلمنا ان الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز ان يكون ساكنة الى اخره اقول
توجيه هذا السؤال ان يقال سلمنا امتناع كون الاجسام متحركة في الازل لكن لم لا يجوز ان
يكون ساكنة فيه على وجه يمتنع عليها الحركة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما للماهية
او لا يكون قال الامام في جواب هذا الكلام الامتناع عدمي فلا يعلل ثم لا اعرف لهذا توجيها الا انه
فان امتناع الحركة سواء كان مفهوما وجوديا او عدميا وكان نوعه لازما او غير معلل فهو حاله اما
ان يمتنع انفكاكه عن ماهية الجسم

او لا يمتنع فقوله الممتنع عدم فلا يعلل قلنا لا يتوجه عليه اصلا لانه لا يلزم الشي معلولا لذلك الشي او
معلولا عليه والا لاستغنى عنه وعما هو محتاج اليه ولو كان كذلك لجاز انفكاكه عنه فلا يكون
اللازم لازما هذا خلف اذا كان كذلك كان حاصل هذا الكلام ان امتناع الحركة اما ان يكون
معلولا لماهية الجسم او لعلتها او ليس معلولا لهما وهذا الترديد انما يصح ان لو كان
الامتناع معللا وهو ممنوع فان الامتناع مفهوم عدمي والمفهومات العدمية لا تعلل
لانا نقول هذا ايضا ليس بشي اما اولا فلانه لا يلزم من استغنا الشي عن شي اخر وعدم
احتياجه اليه في كل الشي جواز انفكاكه عنه فان العلة مستغنية عن معلولها وعدم
احتياجه اليه معلولها مع امتناع انفكاكها عنه واما ثانيا فلان الامتناع اذا لم يكن
معللا كان ذلك خلاف القسم الثالث من الترديد لان الشي اذا لم يكن معلولا لم يكن معلولا
لماهية الجسم ولا لعلتها وكان ينبغي ان يختار القسم الثالث من الترديد ويتكلم عليه بان
سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم ايضا الى اخره اقول توجيه هذا السوال ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الترديد لزم احد الامرين وهو اما امتناع وجود العالم في الازل او جواز
كون العالم ازليا وانتم لا تقولون بشي منهما اما الملازمة فلان العالم يمتنع ان يكون
ازليا عندكم فهذا الامتناع اما ان يكون لازما لماهية الجسم او لا يكون فان كان
الاول وجب ان يصير العالم ممتنعا ابدا فيمتنع وجوده فيما لا يزال وان كان الثاني لزم جواز كون
العالم ازليا وعدمه باطل لانه لا يلزم من لزوم امتناع الوجود في الازل لماهية الجسم الا لزوم
في الازل واما لا يلزم ذلك لو لزم من لزوم امتناع الوجود في الازل لزوم امتناع الوجود
مطلقا وهو ممنوع فان امتناع الوجود في الازل واما ما يتبع جواز الوجود فيما لا يزال
قال واما الوجه الثاني فنقول لا نسلم كون السكون وصفا ثبوتيا اقول السكون عند
المتكلمين وصف وجودي لانه عبارة عن

الحصول في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد والمتقابل عنه وبين الحركة تقابل التضاد وعند الحكما السكون
امر عدمي لانه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والتقابل بينه وبين الحركة تقابل
العدم والملكة وقد عرفت ان الدليل على ان السكون لو كان قديما لامتنع زواله لا يتم الا اذا
بين كون السكون امرا وجوديا لجواز زوال العدم القديم ولما كان كذلك منع الحكما في هذا المقام
كون السكون امرا وجوديا فلا بد للمتكلمين من بيان ذلك لتتم دليلهم المذكور ونحن نذكر الجواب
ادلتهم عليه قال سلمناه لكن لا نسلم افتقاره الى الموثر الى اخره اقول توجيه هذا السوال
ان يقال سلمنا كون السكون وصفا ثبوتيا وانه ممكن لكن لا نسلم افتقاره الى الموثر
وانما يفتقر اليه ان لو كان الامكان علة للحاجة الى الموثر وهو ممنوع عندكم بل علة الحاجة
الى الموثر عندكم هو الحدوث او الحدوث جزء منها او شرط لها على اختلاف ارا المتكلمين واذا
كان كذلك فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون الى الموثر الا اذا بينتم انه حادث لكنكم
بينتم حدوثه على انه مفتقر الى الموثر وهو دور قال سلمناه ولكن لا نسلم ان القديم لا ينعدم
الى اخره اقول هذا نوع من السوال على مقدمات الدليل الدال على ان السكون لو كان قديما لامتنع
زواله شرع في ايراد النقض على الكبرى القياس المنتج لهذه الشرطية لان هذه الشرطية انما نتجها
قياس مركب من متصلة وحملية هكذا لو كان السكون قديما لكان قديما وكل قديم امتنع زواله
ينتج لو كان السكون قديما امتنع زواله ثم جعل هذه النتيجة شرطية لقياس استثنائي يستثنى
نقيض التالي حتى ينتج نقيض المقدم ولما كان كذلك منع الكبرى القياس منقوض بصورتين
احديهما ان الله تعالى كان قادرا في الازل على ايجاد العالم ثم قادريته تعالى على ايجاد
العالم ازلية ثم اذا اوجده ما بقيت تلك القادرية الازلية لانها لو بقيت لزم تعلق القدرة
بالموجود الحاصل وانه محال لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ثم اورد على نفسه
سوالا بان قال لا نسلم عدم قدرة الله تعالى

السكون

على ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وظاهر تقريره عليه فان الله تعالى تم نعيده حتى اخرج اجاب
عنه بان قال هنا لا يتوجه علينا الا ان كلا من الاحكام العادية التي تعلقت بايجاد العالم اسلا
انها بعد ايجاد العالم ما نقتضي ذلك نحو تعلق اخر وهو تعلق قدرة الله تعالى بايجاد
العالم بعد اعدامه الصورة الثانية وهو ان الله تعالى كان في الملة الازلية بان العالم سيوجد
الا ان علمه الله تعالى بان العالم سيوجد لا يلزم ذاك الوجه ما نقتضي تلك العالمية القديمة
والا لكان ذلك كذلك والانه على الله محال والجواب عن الاول انه لا بداية لامكان حدوث العالم
لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا الى اخره اقول تقرير هذا الجواب انا لا نسلم ان امكان
حدوث العالم لا بداية له لكن لا نسلم انه يلزم منه صحة وجود العالم في الازل فان يكون وجود
العالم موصوفا بالازلية فان امكان الشيء جاز مقارنته مع شيء اخر مع امتناع وجود
ذلك الشيء معه فان هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا سبقا
ذاتيا فانه لا بداية لصحة وجوده بهذا الشرط والا لكان قبل تلك البداية اما واجبا
او ممتنعا وكلاهما محال الذي لا يلزم منه الا انقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي انه محال ولانه لو كان واجبا لكان قديما فالحادث قديم هذا
ولان الحادث المسبوق بالعدم سبقا زمانيا لو كان ازليه بدايته لا ينتهي حدوثه المتقدم
الى حد لو وجد قبله بزيادة لحظة لصير ازليا وانه محال والا لكان الشيء الذي له اول
يصير بحيث لا اول له بزيادة لحظة واحدة او جزء منها وهو محال بالضرورة فعلم ان هذا الحادث
بهذا الشرط لا اول لصحة وجوده مع انه يمتنع ان يكون ازليا للمنافاة بين الازلية التي هي عبارة
عن نفي الاولية وبين السبق بالعدم السبق الزماني وكذا الكلام في كتابه زيد جامع عدم كتابته
مع امتناع مجامعة كتابته معه قال وعن الثاني ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم
وجود الله تعالى على وجود

العالم عندنا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض عندكم الى اخره اقول تقرير هذا الجواب انا لا نسلم انحصار اقسام التقدم في الخمسة المذكورة ودعوى الضرورة في هذا المقام غير مسموع والذي
بل على وجود قسم اخر خارج عما ذكرتم من الاقسام وهو ان اجزاء الزمان بعضها متقدم على البعض والعلم
به ضروري وذلك التقدم ليس بالعلية لجواز كون العلة مع المعلول وامتناع ان يكون اجزاء
بعضها بالنسبة الى البعض كذلك وليس ايضا بالطبع لان المتقدم بالطبع يجوز ان يوجد مع المتأخر
بالطبع واجزاء الزمان يمتنع ان يوجد كذلك وليس ايضا بالشرف لان المتقدم بالشرف يجوز ذلك التقارب
المتأخر ويمتنع ذلك في اجزاء الزمان ولان اجزاء الزمان متشابهة من حيث الاجزاء الزمانية فلا يكون بعضها
اشرف من بعض وليس ايضا بالمكان وذلك ظاهر ولا بالزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان والا لكان
الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم وجود ازمنة غير متناهية محيط بعضها بالبعض وانه محال فيثبت
ان تقدم اجزاء الزمان بعضها بالبعض وانه مغاير لتقدم البعض خارج عما ذكرتم من الاقسام الخمسة
واذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يقال تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على
وجود العالم كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض فان تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض
ليس بالزمان والا لزم التسلسل كما ذكرناه وان اعقل التقدم هاهنا بدون الزمان فليعقل
الضا في تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم بدون الزمان لا يقال
اما منع الحصر فكابر ولا يقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض بالزمان على معنى ان عدم اليوم
واقع في زمان امس وعدم امس واقع في زمان قبل امس وهكذا الى غير النهاية والتقدم بالزمان
على هذا الوجه لا يستلزم ما ذكرتم من التسلسل وتقدم عدم العالم على وجوده استحال ان يكون بهذا التفسير
والا لزم ان يكون عدمه واقعا في زمان قبله ولو كان كذلك يلزم تقدم الزمان وتقدم الزمان تقدم الحركة
ومن تقدمها تقدم الجسم فالقول بالحدوث على هذا التفسير يستلزم القدم ونقول ايضا لم لا يجوز ان
يكون تقدم اجزاء الزمان بعضها

على البعض بالطبع قوله لان المتقدم بالطبع يجوز ان يقارن المتاخر بالطبع قلنا ان ادعيتم ذلك كليا
فهو ممنوع وان ادعيتم جزئيا فمسلم ولكن لم قلتم بان اجزاء الزمان من قبيله لم لا يجوز ان يجتمع الجزء الاول منه
مع الجزء الثاني لا بد له من دليل لانا نقول الامر في ذلك بان نمنع الحصر مكابرة لما بينا ان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على البعض ليس لشيء مما ذكرتم من الاقسام الخمسة وقولكم انه في كل ما الزمان على
معنى ان عدم اليوم واقع في زمان الامس وعدم الامس في زمان قبل الامس وهكذا الى غير النهاية فمسلم
ولا نزاع فيه واما الكلام في تقدم الامس على اليوم الذي هو تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض
لا في تقدم عدم اجزاء الزمان عليها فانا نجد هاهنا من الاجزاء قوله لم لا يجوز ان يكون تقدم اجزاء
الزمان بعضها على البعض بالطبع قلنا لان المتقدم بالطبع لما كان مفسرا بما يجوز ان يوجد
مع المتاخر منه او بما يستلزم هذا المعنى ومن شرط الحد وجوب الاطراد استحال تحقق المتقدم
بالطبع دون هذا المعنى واذا كان كذلك استحال ان يكون تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض بالطبع
لامتناع تحقق هذا المعنى فيها قال وعن الثالث انا اذا فرضنا جسمين متماسين فنعني بالسكون
بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة ان لا يبقى تلك المماسة الى اخره اقول لمعترضه ان يقال انا لا نعني
بالحركة انتقال الجسم من مكان الى مكان وبالسكون استقراره في المكان الواحد حتى يتوجه علينا
ما ذكرتم من المنع وانما نعني بالسكون بقاء المماسة الحاصلة بين الجسمين وبالحركة عدم بقاء
تلك المماسة فانا اذا فرضنا جسمين متماسين فان دامت تلك المماسة باقية سميناهما
ساكنين وان زالت تلك المماسة سميناهما متحركين ولا واسطة بين بقاء المماسة ولا بقائها
وعلى هذا لا حاجة بنا الى حصول الجسم في الحيز والمكان فظهر ان الجسم لو كان قديما لكان اما
متحركا او ساكنا واعلم ان هذه العناية دافعة للمنع المذكور لكنها انما تستقيم اذا فرضنا
وجود جسمين متماسين اما اذا فرضنا وجود جسم واحد لا يصدق عليه الحركة والسكون
بهذا التفسير فلا يتم الدليل المذكور

على حدوثه وانا لو فرضنا جسمين متماسين متحركا على وجه بقيت المماسة بينهما لكانا ساكنين على ما ذكر
من التفسير وانه محال بالضرورة وهو مستبعد من حيث العرف والاستعمال اقول اعترض هنا فقال لي
ان يدعي العلم الضروري بحصول الجسم في الحيز والمكان ثم نقول لا يخلو في ذلك الحيز اكثر من زمان
واحد كان ساكنا والا متحركا واما ما ذكرتم من الشك فيقال المتكلمون في جوابه لم لا يجوز ان يكون المكان
من الامور الفرضية الاعتبارية ولا وجود له في الخارج قوله لانه يمتنع حصول الموجود في المعدوم
قلنا لا نسلم وما الدليل عليه فان المتكلمين ذهبوا الى ان المكان امر عدمي وحصل فيه الجسم
الموجود ولانه لما جاز حصول الامور الاضافية كالابوة والبنوة التي هي عدمية في المحال الموجودة
فلم لا يجوز عكسه ايضا ويمكن ان يقال على الشق الثالث لم لا يجوز ان يكون موجودا ومشارا اليه [illegible]
قوله لو كان كذلك لكان جسما قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان مشارا اليه لكن لا يكون مشارا
اليه بانه هاهنا او هناك على سبيل الاستقلال حتى يكون جسما والمكان كذلك عندنا وان وجد الكلام
في هذا وقيل مكان الجسم اما ان يكون مشارا اليه بانه هاهنا او هناك او لم يكن اخترنا القسم
الثاني قوله فحينئذ يكون عرضا قلنا لا نسلم فان العرض هو الذي لا يكون مشارا اليه على سبيل
الاستقلال اصلا والمكان مشار اليه على سبيل الاستقلال وان كان غير مشار اليه بانه
هاهنا او هناك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يحصل في مكان غير مشار اليه قوله لان مكان الجسم مع
الحركة عنه واليه وكل ما كان كذلك كان مشارا اليه قلنا لا نسلم صدق المقدمة الثانية ان ادعيتم
بها وجوب كون ما يصح الحركة عنه واليه مشارا اليه من حيث هو هو ومسلم ان ادعيتم وجوب كونه
مشارا اليه في الجملة ولو بواسطة شيء اخر فلم قلتم بان مكان الجسم غير مشار اليه بعينه بل بالتبعية
بل هو مشار اليه بواسطة حصول الجسم فيه وايضا فان الصورة الجسمية حالة في الهيولى
والهيولى غير مشار اليها والصورة الجسمية مشار اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله
في مسئلتنا واما الحكما فقد اختاروا

كون المكان عرضا وتسره بالسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي قوله لو كان عرضا لافتقر الى محل قلنا نعم ولم لا يجوز ان يكون محله غير الجسم المتمكن
فيه واما التسلسل فمدفوع لانه انما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل جسم مكان وليس الامر
كذلك عندنا فان الاجسام تنتهي الى الفلك الاعظم المحيط بكل العالم وليس له مكان
بل وضع فقط لم قلتم بانه ليس كذلك وما له من برهان في المحصل البحث الثالث الكلام الثالث
نذكر مذاهب الناس فيه مع اشارة خفيفة الى محصله فنقول انا نشاهد ونعلم بالضرورة
ان الجسم ينتقل من جهة الى جهة ومن جانب الى جانب والناس يسمون المنتقل عنه والمنتقل
اليه تارة بالحيز وتارة بالجهة وتارة بالحيز وتارة بالجانب وتارة بالمحاذاة وتارة
بالمكان فيقال الشي فوق الشي يكون فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه
غيره ويتوارد عليه المتنقلات على سبيل البدل ثم اختلفوا في هذا الشي فذهب
القائلون بالخلا والبعد الى انه امر يتصل ويسرى فيه الجسم وذهب ارسطو
واتباعه الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي والاولون اختلفوا فذهب المتكلمون الى انه عدم محض ونفي صرف
وعند بعضهم هو السطح اللازم من الشكل المذكور من الجسم حاصل في الحيز وقد عرفت جوابه
وذهب افلاطون الى انه عبارة عن الفضاء والبعد المجرد عن المادة واحتج عليه بوجوه
الاول انه لا شك ان بين طرفي الطاس الملو من الما مقدارا من البعد فلو قدرنا خروج الماء منه
وعدم دخول جسم اخر فيه فلا بد ان يكون بين طرفي الطاس بعد خال عن الاجسام فثبت ان
المكان هو البعد المجرد عن المادة فقال ما ذكرتم يقتضي وجود البعد الخالي عن
الاجسام فثبت ان المكان هو البعد المجرد عن المادة على هذا التقدير ولا نزاع فيه
وانما النزاع في وجود الابعاد الخالية عن الاجسام

في الواقع وما ذكرتم لا يفيده لانا نقول هذا التقدير ممكن الوقوع لان الخلا ممكن الوقوع على ما سنبينه
فامكان وقوعه يستلزم امكان وقوع هذا التقدير والمدعى ليس الا وجود ابعاد خالية عن
الاجسام على تقدير ممكن الوقوع الثاني ان البعد المخصوص بين طرفي الطاس معلوم
بالضرورة وهو لا يتغير ولا يتبدل والاجسام الحاصلة داخل الطاس مختلفة متعاقبة ثم
لكون الطاس تارة مملوا من الما وتارة من الهوا والشي الذي لا يتغير مغاير للشي الذي
يتغير ثم انه ابطل كون المكان عبارة عن السطح بانه لو كان كذلك لزم ان يكون الطير
الواقف في الهوا والحجر الواقف في الما حال جريان الهوا والما عليهما متحركين لتبدل
السطوح عليهما في كل آن وكونهما ساكنين معلوم بالضرورة ولان المكان لو كان عبارة
عن السطح لكانت القبة الموضوعة في الخشبة المستقلة من خراسان الى بغداد ساكنة
لبقاء المماسة الحاصلة من سطحها وسطح ما يحيط بها وكونها متحركة معلوم
بالبديهة واما اصحاب ارسطو فقد احتجوا على فساد كون المكان عبارة عن البعد
بانه لو كان كذلك لزم اجتماع البعدين وانه محال بيان الشرطية ان المتمكن اذا حصل
في المكان لزم تداخل واحد من البعدين اعني بعد المكان وبعد المتمكن [illegible]
حصول المعدوم في المعدوم والاتحاد واما فساد التالي فلانه لا معنى للبعد الشخصي
الا البعد الذي بين طرفي هذا الاناء مثلا وذلك ليس الا واحدا بالمشاهدة ثم قالوا لا معنى
للمكان الا الشي الذي يحصل فيه المتمكن ويحويه وذلك لا يحصل على وجه المداخلة
لما مر فتعين ان يكون على وجه المماسة والمماس للمتمكن ليس الا السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولكل واحد من
الفريقين حجج اخر مذكورة في الكتب الحكمية قال الاول لم لا يجوز ان يقال

المستقلة

العالم كان في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالنفس الذي ذكرتموه لا يعرض الا عند
حصول الجسمين اقول توجيهه ان يقال لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان اما متحركا
او ساكنا وانما يلزم ذلك ان لو كان اكثر من واحد لا يمكن تفسير السكون ببقاء المماسة
والحركة بعدم بقائها والسكون والحركة على هذا التفسير لا يعرض الا عند حصول
جسمين او بحيث متماسين اما اذا كان واحدا فلا يلزم كونه متحركا او ساكنا لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد له من دليل اجاب عنه بقوله بينا ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار
العالم منقسما علمنا انه لم يكن واحدا وتوجيهه ان يقال لو كان الجسم ازليا فاما
ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول محال لان الواحد يستحيل ان ينقسم والعالم
منقسم فلم يكن واحدا واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وحينئذ يلزم كونه متحركا
او ساكنا لما مر وفي هذا الجواب نظر لان السائل ليس يريد بالواحد الجزء الذي لا يتجزى
بل الجسم الواحد واذا كان كذلك سقط هذا الجواب قال قوله الازلي نوع الحركة
لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر انقضى ومن
امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير والماهية الازلية منافية لهذا
المعنى والجمع بينهما محال اقول توجيهه ان يقال الحركة سواء كانت بحسب الشخص
او بحسب النوع يستحيل ان يكون ازلية اما بحسب الشخص فمسلم واما بحسب النوع
فلانها مركبة من جزئين احدهما انقضى والاخر حصل وكل ما كان كذلك كانت ماهيته
متعلقة بالمسبوقية بالغير والمسبوق بالغير يستحيل ان يكون ازليا فاذن بين
الحركة والازلية تناف وفيه نظر لانا لا نسلم كون الحركة بحسب النوع مركبة
من الامرين المذكورين بل غاية ما يلزم ذلك ان الحركة بحسب النوع موجودة في الخارج
فلو تركبت من امر انقضى

ومن امر حصل لزم تركب الموجود الخارجي من الامر المعدوم في الخارج والموجود فيه ضرورة
انعدام الجزء المنقضي عند وجود الجزء الحادث لكنه محال باباء العقل بالبديهة واذا كان كذلك
فالاولى ان يقال ماهية الحركة بما هي حركة تقتضي المسبوقية بالغير اعني ان المسبوقية بالغير
من لوازمها والعلم به ضروري لا يقال فاذن لم نسلم ان الحركة غير حاصلة في الازل لانا نقول نحن
نسلم ذلك اذ الازل ليس شيئا يستقر فيه شيء اخر كما يستقر الشيء في ظرفه ووعائه ومكانه ولكن
انما الكلام في الحركة الازلية بمعنى اخر وهو ان يكون قبل كل حركة لا الى اول فان قلتم لا يبطل
ذلك لانا نقول لو كان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى الى غير النهاية لزم ان يكون مسمى الحركة
ازليا اذ لا اول له وهو محال لان مسمى الحركة يقتضي المسبوقية بالغير والازلية ينافيها قال قوله
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الحادثة موجبا لا مختارا ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق
قلنا سنقيم الدلالة على فساده في باب اثبات انه القادر ان شاء الله اقول الظاهر ان الجواب عن هذا
السؤال على هذه المسئلة اثبات انه القادر والذي يراد هاهنا ان المؤثر في مجموع الحوادث ان كان
او غيرها لو كان موجبا بالذات لكان يتوقف تاثيره فيه على شرط حادث لزم ان يكون ذلك الشرط خارجا
عنه لوجوب تغاير الشرط للمشروط وذلك خلاف لانه لكونه فردا من افراده فيلزم ان يكون الشيء
الواحد باعتبار الوحدة داخلا في الشيء وخارجا عنه وانه محال وان لم يتوقف على شرط حادث
لزم من قدم ذلك المجموع بسبب قدمه قدم افراده فيلزم قدم كل فرد من افراد الحوادث وانه محال
وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو توقف على شرط حادث لزم ان يكون ذلك الشرط خارجا واما وجوب
تغاير الشرط والمشروط فلا يقتضي خروج الشروط عن ماهية المشروط وانا نقول في ذلك لو كان الجزء
مفهومه غير مفهوم الكل وهو ضروري وذلك البطلان ان نفس الشرط بما يكون خارجا عنه ممتنعا
المقدمة القائلة بانه لو لم يتوقف على شرط حادث لزم من قدمه قدم ذلك المجموع لجواز توقفه
على شرط حادث داخل

قال قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا للفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله اقول انما كان لفاعل هو الذي نقصد الى ايجاد الشي والقصد الى ايجاد الشي يستدعي ان يكون له عدم تبارك الكل استحال ان يكون القديم فعلا للفاعل المختار والعلم به ضروري قلت لو كان القادر مفسرا بما ذكرتم فقصده الى ايجاد الشي ان كان زمان وجوده حال عدمه وان كان زمان وجوده لزم ايجاد محال عدمه لزم حال عدمه وان كان زمان وجوده لزم ايجاد محال وجوده لا يقال نقصد الان الى ايجاده في الزمان المستقبل لانا نقول هذا ايضا باطل لان القصد الجازم والاراده المعلقه بالايجاد لم يتحقق الان والا لزم الايجاد وانما الحاصل الان هو العزم على القصد الى ايجاده في الزمان المستقبل فعند حضور الاستقبال يعود الكلام فيه واجيب عنه بان قيل لم لا يجوز ان يتعلق القصد فيه من حيث هو ممكن من غير التفات الى وجوده او عدمه وان كان ذلك يستلزم القصد في احد الحالتين سلمناه لكن لم لا يجوز ان يتعلق القصد به حال وجوده بشرط ان يكون معروفا قبل ذلك قوله يلزم ايجاد الموجود قلنا ان عنيتم به ايجاد الموجود بوجود غير الحاصل من ذلك القصد فهو ممنوع وان عنيتم به ايجاد الموجود بعين ذلك الوجود فنسلم ولم قلتم بانه محال سلمناه لكن لم لا يجوز ان يقصد الان الى ايجاده في الزمان المستقبل قوله لو تحقق القصد الجازم والاراده المتعلقه بالايجاد في الان لزم الايجاد قلنا لا نسلم لزوم الايجاد في الان ونسلم ان يعني لزومه في الزمان المستقبل واما قوله فاذا جا الاستقبال يعود الكلام فيه قلنا يتعلق القصد به حال وجوده لا على معنى انه يوجده بوجود مغاير للوجود الحاصل في هذا الزمان بالقصد الحاصل في الزمان الاول بل بهذا الوجود الحاصل الى القصد في الزمان الاول يتعلق باستمراره بذلك الوجود قال قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم في الوجه الاول الامتناع عدم فلا يعلك اقول قد عرفت فساد

هذا السؤال

وعلم توجيهه وايراده على مقدمه من مقدمات الدليل الذي ذكره الامام اولا في امتناع كون الجسم ازليا فيمتنع كونه ساكنا والامام اجاب عنه بان قرر ان السكون بالمعنى الذي ذكره وهو المماسه الحاصله بين جسمين او مماسه الجسم لجسم اخر امر وجودي لان نقيض اللامماسه التي هي عدميه لكونها محموله على العدم وكون المحمول على العدم عدميا فتكون المماسه وجوديه لان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا وانت قد عرفت غير مره ضعف هذا النوع من الكلام وانه لا يجب ان يكون شي من النقيضين وجوديا ومع ذلك ولقائل ان يقول انه في الدليل المذكور على امتناع ازلية السكون فلا يفعل كون السكون وجوديا وله ان يجيب عنه ويقول الخائف ان السكون امر وجودي فنقول لو كان الجسم الازلي ساكنا فاما ان يكون ذلك السكون من لوازمه او لا يكون والاول باطل لانا نعلم تحرك الجسم قط والثاني ايضا محال لان الحاصل زواله عن الجسم الازلي فيلزم جواز كون الجسم الازلي متحركا وقد بينا امتناعه ويرد عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون السكون من العوارض التي تفارق الجسم الازلي في الازل وانما تفارقه في لا يزال والمتكلمون ذكروا وجهين لبيان كون السكون وجوديا احدهما انه عبارة عن الحصول في الحيز الذي هو امر وجودي لانه نقيض اللاحصول في الحيز الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم فيكون الحصول وجوديا لا الحصول المخصص بحسب كونه وجوديا وثانيهما ليس جعل احدهما اعني الحركه والسكون عدما للاخر اولى من العكس لكون كل واحد منهما عباره عن الحصول في الحيز الا ان الحركه حصول مسبوق بحصول في حيز اخر والسكون حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز واما ان يكونا وجوديين او عدميين والثاني محال لكون الحركه وجوديه بالاتفاق فتعين الاول ويلزم منه كون السكون عباره عن الحصول في الحيز الذي هو من روابط وفيه النزاع قال قوله يلزمكم ههنا في هذا العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفه الثبوتيه اما ههنا السكون

ثبوتي نفي التقسيم الذي ذكرناه اقول اما توجيه السؤال فقد عرفته واما هذا الجواب فلا توجيه
له بظاهره ومعناه ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية لابد ان يكون موجودا او العالم
نفي محض في الازل فلا يصح وصفه بالامتناع الذي هو صفة ثبوتية واما السكون فهو ثابت في الازل فيصح وصفه
فيصح وصفه بالامر الثبوتي وان شئنا توجيه هذا الجواب بطريقه ان يختار القسم الثاني
وهو ان لا يكون الامتناع من لوازم العالم قوله فحينئذ يلزم جواز وجود العالم في الازل
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان العالم موجودا حتى يلزم من عدم لزوم الامتناع له لزوم
جواز الوجود له وهو ممنوع فان العالم عندنا في الازل نفي محض وعدم صرف فلا يلزمه
شيء من النقيضين واما السكون فقد بينا انه امر موجود في الخارج فاذا لم يكن الامتناع
لازما له كان جواز الوجود لازما له بالضرورة لامتناع خلو الموجود في الخارج عن لزوم
احد النقيضين اياه وفيه نظر تعرفه اذا تاملت فيه قال قوله علة الحاجة الحدوث
قلنا بل الامكان وقد تقدم بيانه اقول الامام اجاب عن هذا السؤال بما لا يندفع به ما قاله
الحكماء لان الحكماء انما ذكروا هذا السؤال على طريق الالزام فانهم يعتقدون ان علة الحاجة
ليس هو الحدوث وانما هو الامكان اذ الامكان كذلك لا يندفع بقوله ان علة الحاجة هي الامكان
الا على اختياره واختار بعض المتكلمين ان قوله يتعلق قدرة الله تعالى بايجاد
العالم ويتعلق علمه بان العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو
القدرة والعلم وهما باقيان الان واذا اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان تعلق
قدرة الله تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بان العالم سيوجد قديم بل هما من الامور الاضافية
ولا وجود لها عندنا واما البعض انما وقع فيه لان القدرة والعلم القديمين لهما ما يقال
ازلا وابدا لا يتغيران اصلا لكن لقائل ان يقول احد الامرين لازم وهو اما كون التعلق امرا
وجوديا او عدم اتصافه

احد الحالين الاخرى كون احدهما وجودية وكل منهما باطل مفروضة من مقدمات في الكلام اما الاولى
فلان التعلق ان كان وجوديا فقد حصل المرام وان كان عدميا فقبل وجود العالم يحصل اللا تعلق
وهو ايضا عدمي لكونه محمولا على العدم فقد سلك احد الحالين الاخرى مع كون كل واحد منهما
عدميا وهو الامر الثاني واما الثاني فلان اللازم ان كان هو الحال زوال العدم وجد صفات الله
تعالى وان كان هو التارك بطل قولكم ان المماسة وجودية لان بعضها وهو اللا مماسة عدمية
وانما يلزم ذلك لو كان زوال احد الحالين الاخرى يقتضي ان يكون احدهما وجودية ونحن نتكلم
على خلاف هذا التقدير ويمكن نحو هذه النكتة على وجه يندفع عنه اكثر هذه الاسولة وهو
ان يقال لو كان الجسم ازليا فاما ان يكون حاصلا في الحيز او لا يكون وكلاهما محال اما الملازمة
الامر الثاني فظاهر لانه لا خفا فيهما واما انتفاء الامر الاول فلان الجسم لو كان حاصلا في الحيز مع
كونه ازليا فاما ان يحصل في حيز معين او في حيز غير معين والثاني محال بالضرورة وكذا الاول لان
حصوله في الحيز المعين ان كان واجبا لذاته امتنع خروجه عنه لذاته وهو باطل وان كان ممكنا
كان حصوله فيه لامر وسبب فذلك السبب ان كان موجبا بالذات لزم الترجيح من غير مرجح ضرورة
ان نسبة جميع الاحياز اليه على السوية فاختصاصه بحيزها دون الاخر ترجيح من الموجب
بالذات من غير مرجح وانه باطل بالضرورة وان كان مختارا لم يكن الحصول في ذلك الحيز ازليا لامتناع
ان يكون القديم فعلا للفاعل المختار اذ الان لو كان الجسم حادثا لانه لو كان قديما لكان
حصوله في ذلك الحيز قديما لامتناع ان يكون القديم فعلا للفاعل المختار فاذا كان لو كان الجسم
حادثا لانه لو كان قديما لكان حصوله في ذلك الحيز قديما لان لازم القديم قديم ولو كان الجسم
حادثا يلزم حدوثه بتقدير ازليته وانه محال مطلقا بل ان نقول لا نسلم ان جميع الاحياز اليه على
السوية وانما يكون كذلك لو كان هناك حيز واحد غير ما حصل فيه الجسم وهو ممنوع قال

اربعه ص

اما الفلاسفه فقد قالوا كل حادث فلا بد له من علل اربع الفاعل والماده والصورة والغايه قالوا
ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم اقول اما العله الفاعليه فقد حدها الشيخ
بانها ذات وجود ذات اخرى بالهوية بالفعل من هذا وجودها بالفعل ليس من ذلك
والامام حدها بانها التي توثر في وجود الشي واما العله المادية فهي الجزء الذي به يحصل
امكان الشي واما العله الصورية فهي جزء الشي الذي يجب عند حصوله الشي لكن لا به بل
بغيره واما العله الغائية فهي التي لاجلها الشي والتعريف الشامل لجميع هذه الامور انه الذي
يحتاج اليه الشي والدليل على انحصار العلل في هذه الاربعه ان ما يحتاج اليه الشي اما ان يكون جزءا
منه او لا يكون فان كان الاول فان كان تحصيله يكون موجودا بالفعل فهو الصورة وان كان حصل
به يكون موجودا بالقوه فهو الماده وان كان الثاني فان كان منه تاثير في وجود الشي فهو الفاعل
وان كان علة لعليه الفاعل فهو الغايه واعلم ان الجزء المادي للشي قد يطلق عليه اسما ثلثه
الهيولى والماده والموضوع اما الهيولى فباعتبار قبوله للصور المتعاقبه واما الماده
فباعتبار ان الشي منه يتكون ويستمد واما الموضوع فباعتبار كونه محلا للصورة
قال اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له موثر مرجح الى اخره اقول
هذا شروع في اثبات قدم العالم بالنظر الى عليه الفاعليه بالحال لو كان العالم محدثا
فلا بد له من محدث لامتناع حدوث الشي وحصوله في الوجود من غير علة وذلك المحدث
استحال ان يكون محدثا والا افتقر الى محدث اخر والكلام فيه كما في الاول فهو ازلي قديم فنقول
ذلك المخصص بالوقت الذي احدثه فيه اما ان يفتقر الى مرجح او لا يفتقر والاول
محال لان تخصيص وجود العالم ليس الا العدم المحض والنفي الصرف فلو اختص حدوثه
بوقت معين دون غيره من الاوقات لزم الاختصاص في العدمات والاختصاص من خواص
الوجود

فكان العدم موجودا هذا خلف والثاني ايضا محال والا لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
وانه محال قال واما بالنظر الى الماده الى اخره اقول هذا هو الدليل على قدم العالم باعتبار الماده
وتقريره ان نقول كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا وهذا الامكان ليس عبارة عن صحة ايجاد
القادر كما ذهب اليه وهم بعض المتكلمين لانا اذا عللنا القادرية منه ايجاد الممكن ونفي صحته (الحكم)
المحال الا ان الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال ليس كذلك كان الكلام حسنا مستقيما ولولا تغاير
هذين المفهومين والا كان ذلك تعليلا للشي بنفسه وانه محال بل هو عبارة عن الصحة العارضة
الى ذات الممكن وهذه الصحة امر وجودي لان نقيضها وهو اللاصحة عدمي لحمله على العدم (نقيض)
العدم وجودي وليست جوهرا قائما بنفسه بل هي عرض يفتقر الى محل يقوم به ومحلها ان كان حادثا
افتقر الى محل اخر ولزم منه التسلسل وانه محال فاذن لا بد له من محل قديم وهو الهيولى واذا كان
الهيولى قديمه وقد ثبت امتناع خلوها عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة ولزم من قدمهما قدم
الجسم وهو المطلوب قال واما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزماني الى اخره اقول
اعلم ان هذه الشبهه تعرف بالشبهه الزمانيه وقد عرفت ان الزمان مقدار الحركه وهو يشبه
الصورة فلهذا اسماه بالصورة اذا عرفت هذا فاعلم ان الزمان لا يقبل العدم الزماني الا لا يكون عدمه
واقعا في الزمان ان كان يقبل العدم الذاتي بمعنى ارتفاعه عن الخارج وذلك ظاهر لانه متى الزمان
لو كان عدمه واقعا في الزمان يلزم ان يكون الشي موجودا حال كونه معدوما وانه محال واذا لم يقبل
مسمى الزمان العدم الزماني لزم ان لا يكون حادثا حدوثا زمانيا والا لكان قابلا للعدم الزماني ضرورة
ان عدمه قبل وجوده حسن يكون ذلك اتفعله ثم ان لنا ستعرفه والمقدمتان لا فيه والامام انما اورد
ان كان الزمان يمتنع ان يكون حادثا حدوثا زمانيا ومحترزيه عن الحدوث الذاتي فانه بانيا ولكن
ممكن وان كان ذلك غير ما اذا عرفت هذا فنقول استدل الامام عليه بان قال لو كان الزمان حادثا لكان عدمه
سابقا على وجوده والعلم به ضروري في ذلك

السبق ليس نفس العدم لان العدم من حيث هو عدم قد يكون قبل الحادث كما يوجد الحادث بعد عدمه وقد يكون بعد الحادث كما اذا عدم الحادث بعد وجوده والقبل لا يكون بعد فهو امر زائد على وجوده فلا بد له من محل وعروضه لذلك المحل اما ان يكون بالذات او لا فان كان الاول لزم منه وجود الزمان لان الشي الذي يعرض له السبق بالذات هو الزمان فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وان كان الثاني فلا بد ان ينتهي الى شي يكون عروضه لمحله بالذات لامتناع التسلسل ويلزم منه ان يكون قبل الزمان زمان وعلى الثاني لا بد ان ينتهي الى شي ايضا وجود الزمان فحصل او لا الحوادث الذي هو الزمان قبل الحدوث الكلام فيه كما في الاول نعلم ان الزمان لو كان حادثا لحدوث زمان قبلها يلزم منه ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى اول وانه محال ولما لزم منه المحال فهو محال فالزمان اذن قديم وهو من عوارض الحركة فيلزم من قدمه قدمها ومن قدمها قدم الجسم وهو المطلوب

قال طال بالنظر الى الغاية الى اخره اقول هذا شروع في ابطال قدم العالم احتج من العلة الغائية وتقريره ان يقال ان العالم لا بد له من موجد لكونه ممكنا لذاته وذلك الموجد اما ان يكون مختارا او موجبا والاول محال لان المختار انما يفعل الفعل لغاية وعرض اذ لو كان لا لغاية وعرض لكان عبثا وهو على الحكيم محال واذا كان فعله لغاية وعرض كان وجود ذلك العرض اولى به من عدمه والا لم يكن عرضا واذا كان كذلك كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بذلك الفعل وهو على الله محال لا نسلم ذلك انما يكون كذلك لو كان نفعا عائدا اليه لاجل عرض يرجع اليه ولم لا يجوز ان يكون نفعا لاجل الاحسان الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغير اما ان يكون بالنسبة اليه اولى من عدمه او لا يكون كذلك فان كان الاول عاد الاشكال وان كان الثاني لم يكن عرضا واذا بطل هذا القسم تعين انه موجب بالذات وسيعلم انه يلزم من دوام وجوده دوام معلولاته فيلزم قدم العالم وهو المطلوب قال والجواب انه منقوض باختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبي المتمم بالثخن والجانب

الاخر بالرقة اقول اعلم ان الفلك الذي مركزه مركز العالم اذا انفصل عنه فلك اخر مركزه خارج عن مركز العالم بحيث يماس محيطه بمحيط الفلك الاول على نقطة مشتركة بينهما ويقال لها الاوج والنقطة المقابلة له الحضيض حصل بسبب ذلك جسمان مختلفا الثخن والرقة احدهما حاو للفلك الخارج المركز والاخر محوي فيه ثخن الحاوي مما يلي الاوج وغلظه مما يلي الحضيض ورقة المحوي وغلظه بالعكس ويسمى الجسمين المتممين وهذه صورته

اذا عرفت هذا فاعلم ان توجيه ايراد هذه النقوض ان يقال القسم الثاني من الترديد وهو ان يكون اختصاص الحدوث بالوقت الذي احدثه فيه لا لمرجح قوله لو كان كذلك يلزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال قلنا لا نسلم محاليته فانه منقوض بنقوض خمس احدها ان جرم الفلك متشابه الاجزاء فاختصاص الكوكب بموضع معين منه دون غيره من المواضع ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وثانيها ان اختصاص جانب من الفلك المتمم بالثخن وجانب اخر بالرقة مع كون الفلك بسيطا لا اختلاف فيه ايضا من الجائزات ولا علة له وثالثها ان تعين قطبين من الفلك للمنطقة دون سائر النقط مع كون الفلك بسيطا متشابه الاجزاء من الجائزات ولا علة له ورابعها ان اختصاص حركة كل فلك بسرعة معينة وبطوء معين الى جهة معينة دون غيرها من انواع السرعة والبطوء والجهات امر جائز ولا علة له وخامسها ان اختصاص العالم بمقدار معين دون غيره من المقادير ايضا امر جائز ولا علة له اجابت الحكماء عن الاول بان ما ذكرتموه انما يتوجه علينا ان لو قلنا حصل الفلك اولا ثم حصل الكوكب بعد ذلك احدث في موضع معين منه نقوم حتى يقال لم احدث في ذلك الموضع دون سائر المواضع

ونحن لا نقول ذلك بل نقول الفلك والكواكب حدثا معا ولزم من حدوث الكواكب حدوث تلك النقوش ثم بعد
ذلك يتخالف اسماء الكواكب منها بتخالف الخروق على الافلاك ويقرب منه الجواب عن الثاني لان
حدوث الفلك الموافق المركز والخارج المركز والمتمم معا وعنها الجواب الخر وهو ان يقال لم
لا يجوز ان يكون ذلك لغير علة ولم لا يجوز ذلك تقال ان الكواكب اختصت بالاماكن المعينة لاقتضاء الكواكب
ذلك ولكن ذلك الاختصاص لجرمانى المتمم بالرقه والجانب الخر في الغلظ انما كان لان المتمم
الحاوى يقتضى ان يكون جانبه الغليظ من جهة الحضيض والرقيق من جهة الاوج والمتمم
المحوى يقتضى عكس ذلك وعن الثالث انا لا نسلم ان تعين نقطة منه للقطبية لا علة له
بل له علة ظاهرة وهي الحركة فان الحركة المعينة سبب لتعين تلك النقطة للقطبية حتى لو
قدرنا عدم الحركة لم يكن هناك نقطة اصلا فضلا عن كونها قطبا وعن الرابع ان اختصاص
حركة كل فلك بسرعة وجهة معينة دون غيرهما انما كان للعناية بالسافلات او لاختلاف
مباديها وهي العقول وعن الخامس ان اختصاص العالم بقدر مخصوص انما كان لان ذاته
لا تقبل الا ذلك المقدار بحسب ذاته لامر الحوادث الحقيقية ان المصنف لو كان الاختصاص بتعلق اراده الله
تعالى باحداثه في ذلك الوقت ولكن التعلق عندنا واجب يستغنى عن المرجح اقول الطع
من الكلام على القسم الثاني بايراد المنقوض على القسم الاول وهو ان يكون اختصاصه بالوقت
الذي احدثه فيه يفتقر الى مرجح قوله لو كان كذلك لزم التسلسل في المعلولات قلنا لا نسلم وانما
يلزم ذلك لو كان المرجح امرا عدميا وهو ممنوع بل المرجح عندنا هو تعلق اراده الله تعالى
باحداثه في ذلك الوقت قوله وذلك التعلق عندنا واجب يستغنى عن المرجح اشاره الى
الجواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان ذلك التعلق يفتقر ايضا الى مرجح اخر اذ تعلق
الاراده بالحادث في ذلك الوقت والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال والله
لكان الله هو موجبا بالذات لا فاعلا

بالاختيار وانتم لا تقولون به الجواب عنه بان نمنع افتقار ذلك التعلق الى مرجح وانما يكون لو ان
لو كان ممكنا وهو ممنوع بل ~~وذلك التعلق الى مرجح وانما يكون كذلك ان لو كان ممكنا وهو ممنوع~~ بل
ذلك التعلق واجب عندنا يستغنى عن المرجح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الواقع هو القسم الثالث
وهو انه لا يمكن تعلق اراده الله تعالى بالحادث في غير ذلك الوقت قوله يحسن لكون الله
موجبا بالذات قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق الاراده به فحق
ولم قلتم بانه محال وان عنيتم به انه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد ومن قدمه قدمه فلا نسلم
لزومه منه بهذا التفسير ثم قال لو كان المعنى حدوث العالم في الوقت المعين هو تعلق اراده الله
باحداثه في ذلك الوقت كان حدوثه موقوفا على ذلك التعلق وذلك التعلق موقوف على وجود ذلك الوقت
لامتناع تعلق الاراده بالحدوث في ذلك الوقت دون وجود ذلك الوقت مع ان حدوث العالم في الوقت المعين
موقوف على وجود ذلك الوقت فذلك الوقت الذي هو عباره عن الزمان المعين ان كان قديما لزم قدم
الزمان وان كان حادثا كان حدوثه موقوفا على تعلق اراده الله تعالى باحداثه في وقت اخر والكلام
في ذلك الوقت كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل او ينتهي الى وقت هو قديم فنعلم انه يلزم من ذلك قدم الزمان
ومن قدم الزمان قدم الحركه ومن قدمها قدم الجسم فالقول بالحدوث على هذا الوجه يقتضي القدم
فيكون محالا انا نقول لا نسلم انه ذلك الوقت لو كان حادثا كان حدوثه موقوفا على تعلق اراده الله تعالى
باحداثه في وقت اخر بل يتوقف على تعلق الاراده الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فلم لا يجوز ان
يكون حدوث كل حادث هو غير الوقت يتوقف على تعلق اراده الله تعالى باحداثه في وقت واما
الوقت فلا يتوقف حدوثه على التعلق باحداثه في وقت اخر لامتناع ان يكون للوقت وقت على ان القول
بعد التجاوز عن هذا انه لم قلتم بان الترجيح من غير مرجح محال فان القادر المختار عندنا يجوز
ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما

دون الاخر المرجح اجابت الحكما عنه بانا نقول الوجه قولكم الفاعل مختار او مرجح احد مقدوريه على
الاخر من غير مرجح فاما ان يكون له مفهوم سوى كونه قادرا او لا مفهوم له الا ذلك وكلاهما محال
اما الاول فلان ذلك المفهوم اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون فان كان الاول لزم قدم الاثر وان
كان الثاني يتوقف على امر اخر فاما ان يتسلسل او ينتهي الى قديم ويلزم منه قدم الاثر وهو محال
واما الثاني وهو ان لا يكون له مفهوم وراء كونه قادرا فلانه حينئذ يكون معنى هذا الكلام ان
المؤثر كان موصوفا بالقدرة ويجب موصوفا بها ثم انه بقي على تلك الصفة مدة غير متناهية
مع عدم العالم ثم حدث العالم من غير ان يتغير ذلك المؤثر في صفات تكوينه واحداثه
وذلك قول بترجيح الممكن من غير مرجح وانه محال لافضائه الى انسداد باب الاستدلال بامكان
العالم على وجود الصانع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون له مفهوم حادث ولا كونه
قادرا قوله لو كان كذلك لتوقف على امر اخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو امتنع الترجيح
من غير مرجح وانتم ساكتون على ما صرتم من المثال فلا نسلم انه يسلك احدهما من غير
مرجح بل ما لم يقع في قلبه رجحان احد الطريقين على الاخر فانه لا يسلك واحدا منهما بل يقف هنالك
وان ادعيتم الضرورة في سلوك احد الطريقين دون الاخر من غير مرجح منعنا ذلك وانما يكون
كذلك لو كان هذا المثال واقعا في الخارج صحيح دعوى الضرورة فيه وليس كذلك بل هو امر
غير معلوم الحال والوقوع فان قلت كلاما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا شك في ان [margin: قال]
في حق الهارب تساوي الطريقين ولم يقع في قلبه رجحان شيء منهما وعند ذلك لا بد ان يختار احدهما
دون الاخر قلنا لا نسلم امكان ذلك لان الاسباب الفلكية والاتصالات الكوكبية تقتضي في قلبه رجحان
احد الطريقين على سائرها او نقول لا نسلم سلوكه احدهما دون العلة بل يكون حاله التحير والوقوف
الى ان يفترسه السبع فسلوك احد الطريقين دون الاخر لكونه مضطرا الى سلوك احدهما لا يخالف
امتناع الترجيح من غير مرجح

المضطر الملجأ وانما نعني بكونه مختارا الغير المضطر كما حقق الله وحسن منا [illegible] التمسك بهذا
المثال ونحوه من الامثلة كما يقال الجائع اذا قدم اليه رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
اكل احدهما دون الاخر من غير مرجح قال الامام تخصيص الحدوث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك
الوقت عن سائر الاوقات الى اخرها اقول تقرير هذا السوال ان يقال لو كان المرجح لاختصاص
حدوث العالم بوقت معين دون غيره من الاوقات انما هو تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت
فذلك الوقت ان لم يكن ممتازا عن غيره من الاوقات لم يكن حصوله في ذلك الوقت اولى من حصوله في [margin: غيره من]
جميع الاوقات فوجب اما ان لا يوجد اصلا او يوجد في جميع الاوقات وهما باطلان عندكم وان كان ممتازا
عن غيره من الاوقات كانت الاوقات امورا وجودية لان الامتياز في العدم المحض والنفي الصرف
في الخارج محال وحينئذ يلزم قدم الزمان ومن قدمه قدم الحركة ومن قدمها قدم الجسم على ما عرفت
وهو مبطل مذهبكم قال لانا نقول كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت مع انه لم يكن للوقت وقت فلم
لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت اقول توجيه هذا الجواب ان نختار القسم الاول
وهو ان لا يكون ذلك الوقت ممتازا عن غيره من الاوقات لعدم وجود الاوقات قبل وجود العالم والاحتياج
الامتياز في الخارج الى الوجود الخارجي قوله وحينئذ لم يكن حصوله في بعض الاوقات اولى من
حصوله في غيره من الاوقات قلنا مسلم وهو انه لا حصول في شيء من الاوقات لعدمها قبل وجود نعم
اذا حصل العالم في الوجود يلزمه بالضرورة وجود الوقت لكونه جزءا منه واما الان لم لا يكون المقتضي
لوجود العالم في الوجود هو تعلق ارادة الله تعالى وقدرته بايجاده من غير الالتفات الى شيء من الاوقات
ولا حاجة لهذا الدخول المستلزم لامتياز العدم عن الوجود الى شيء من الاوقات كما انه لا حاجة لامتياز
الاوقات بعضها عن البعض اليه فانا نعلم بالضرورة امتياز هذه الساعة عن الساعة التي قبلها
وعن التي بعدها وامتياز اليوم عن الامس والغد من غير ان يكون للوقت وقت واذا جاز في الاوقات ذلك
فلم لا يجوز ان [illegible] مسلمنا سلمناه

لكن لم قلتم بان القسم الثاني محال قوله لو كان كذلك لكانت الاوقات امورا وجودية لاستحالة الامتياز
في العدميات قلنا لا نسلم فانا سنامر ان الامتياز في الامور العدمية واقع لا يقال الجواب لا يحتاج
السؤال هكذا بل على ما ذكره في الكتاب بان نقول لو كان المخصص لحدوث العالم في الوقت المعين
هو تعلق الارادة تعالى به يلزم امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وذلك يستلزم كون
الاوقات امورا وجودية وانه محال لانا نقول لا نسلم صدق الشرطية وانما يصدق ان
لو كان ههنا وقت وهو ممنوع فان تعلق الارادة وتعلقه بالحادث العالم يوجب وجوده
في الوجود من غير ان الحادث من الاوقات كما مر قال وعن الثاني ان الامكان ليس وصفا
وجوديا على ما مر اقول هذا هو الجواب عن الدليل الناشي من قبل المادة وتوجيهه ان يقال
لا نسلم ان الامكان يستدعي محلا وجوديا وانما يلزم ذلك لو كان امرا وجوديا وهو ممنوع
لما بينا بالادلة القاهرة ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا وقوله وايضا فالمادة ممكنة
فيلزم ان يقوم امكانها بمادة اخرى وهو محال اشارة الى جواب اخر عن هذا الوجه وتقريره
ان يقال لو كان الامكان يستدعي مادة يقوم بها لكانت المادة ايضا ممكنة لامتناع ان يكون
في الوجود اكثر من موجود واجب لذاته فوجب ان يقوم امكانها بمادة اخرى وكذا الكلام
في امكان المادة الثانية والثالثة الى غير النهاية وانه محال قالت الحكماء في جواب المعول
الدليل على ان الامكان يستدعي مادة موجودة ان كان عدميا اما اذا كان وجوديا فظاهر واما
اذا كان عدميا فلانه حينئذ يكون عبارة اما عن العدم المطلق او عن عدم خاص والاول باطل والا لم
والا لزم صدقه بعدم الحادث كان بعض الماهيات وحينئذ اما ان يكون خصوصيته بالاضافة
الى موجود او لا يكون فان كان الاول لزم وجود موجود يضاف اليه هذا العدم وذلك الموجود
اما المادة او الصورة او المركب منهما واياما كان يحصل غرضنا وهو تقدم الجسم ولو كان الثاني لزم كون
العدم من حيث هو عدم ممتازا

العدم محض

عن غيره وانه محال بالضرورة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عبارة عن عدم خاص وهو عدم
الامتناع اذ فسروا الامكان العام بسلب ضرورة العدم وهو الامتناع والخاص بسلب ضرورة
الوجود والعدم قوله وحينئذ اما ان يكون خصوصيته بالاضافة الى موجود قلنا لم قلتم
ان القسم الثاني باطل قوله لو كان كذلك لكان العدم من حيث هو عدم ممتازا عن غيره وانه محال
قلنا لا نسلم لزوم ذلك بل العدم بالاضافة الى مفهوم غير وجودي يصير ممتازا عن غيره ولئن
سلم بان ذلك محال سلمناه لكن لا نسلم ان القسم الاول يحصل غرضكم وانما يحصل ذلك لو انحصر
ذلك الموجود فيما ذكرتم من الاقسام الثلاثة وعدم الانحصار فيها ظاهر لجواز ان يكون مجردا
عن المادة والصورة ثم بعد التجاوز عن هذا كله فللمتكلمين ان يعارضوا هذا الكلام بان امتناع
او بعينه نقيضه استدعاء الامتناع محلا موجودا يقوم به ويقولوا في جواب الوجه الثاني
انا لا نسلم افتقار امكان المادة الى مادة اخرى تقوم بها بل امكانها قائم بها لكونها قديمة
بخلاف الحادث حدوثا زمانيا فان امكانه سابق على وجوده فلا بد له من محل وهو المادة
بالنسبة الى ذلك الحادث ليقوم به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قال المتكلمون الدليل
على افتقار امكان المادة لكن وجود المادة عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق عرض
مفارق فامكان المادة عرض مفارق وهو محال والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب
او الامتناع الذاتي وانه محال قالت الفلاسفة لا نسلم ان وجود المادة عرض مفارق فان
المادة عندنا قديمة والقديم يمتنع عليه العدم وللمتكلمين ان يعودوا ويقولوا وجود المادة وان
امتنع عدمه في الخارج لكن يجوز مفارقته اياها في العقل وذلك يستلزم جواز مفارقة الامكان
للممكن في العقل وانه محال وللفلاسفة ان يمنعوا استحالة ذلك قال وعن الثالث ان المراد
كل حادث عدمه سابق على وجوده الى اخره اقول هذا هو الجواب عن الوجه الثالث من الوجوه
الجسمية وتوجيهه ان يقال

قولكم كان يجوز تقدمه سابق على وجوده اما ان يكون صادقا او لم يكن فان كان بطل ما ذكرتم
من الدليل الدال وان لم يكن صادقا فلبطلان تقدمه من نقيضاته واما اذا كان صادقا فلا بد ان يلزم
منه ان لا يكون السابقية وصفا ثبوتيا والا لزم اتصاف المعدوم بالصفة الوجودية به
وانه محال لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فبطل ما ذكرتم من الدليل على كل واحد من التقديرين
قال وعن الرابع انا سنبين ان شاء الله تعالى بانه فاعل مختار اقول هذا هو الجواب
عن الوجه الثالث من العلة الغائية وتوجيهه انحصار القسم الاول وهو انه تعالى
فاعل بالاختيار وقوله فلا يحسن منه الا ان يكون له غاية وغرض في فعله قلنا لا نسلم فانه
يلزم من ذلك ان لو كان افعال الله تعالى معللة وهو ممنوع فان عندنا انه فعل بمحض المشية
والارادة من غير ان يكون له غرض وغاية في فعله قال مسئلة الاجسام باسرها متماثلة
خلافا للنظام واحتج اصحابنا بانه اوجه الى اخره اقول اتفق الحكما وجمهور المتكلمين
على ان الاجسام متماثلة الا النظام والفلاسفة فانهما قالا فانه احتج
اصحابنا على ذلك بوجوه ثلثه احدها ان الاجسام لو لم يكن متماثلة لما اشتبه بعضها
بالبعض عند استوائها في الاعراض المحسوسة التي هي الطول والعرض واللون
لان الامور المختلفة لا يلتبس بعضها بالبعض والتالي باطل لانه اذا عرض علينا
احد الجسمين المتساويين في الاعراض المحسوسة كغرابين اسودين او بيضتين
ثم عرض الاخر بايام غاب عنا ثم عرض احدهما وعرض الاخر بعده لا نعلم ان الذي عرض
علينا اولا هو الذي عرض علينا ثانيا ام لا قال والاعتراض انه هذه الدلالة انما يصح
ان لو تصفح جميع الاجسام وشاهد الناس كل واحد منها بكل ما عداها الى اخره اقول
توجيهه ان يقال لا نسلم انتفاء التالي فانه لا يلزم من عدم الاشتباه حاصل
في بعض الاجسام

المتساوية في الاعراض المحسوسة اللهم الا اذا تصفح جميع الاجسام وطلب نسبة كل واحد منها الى كل واحد
مما عداها ووجدها شيئا حاصلا بينها لكن ذلك شي غير معلوم ولا مظنون واذا كان كذلك كان الحكم
بانتفاء التالي قبل ذلك باطلا لا يقال ان هذا الاعتراض ساقط عن الاصحاب لانهم جعلوا اللازم
في الشرطية المذكورة السالبة الكلية وهي تبطل باثبات الاشتباه بين بعض الاجسام لا السالبة
الكلية وهي تبطل باثبات الاشتباه بين بعض الاجسام لا السالبة الجزئية لتحقق انتفائها الا
اثبات الاشتباه بين جميع الاجسام لانا نقول لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو كان المدعى تماثل بعض الاجسام
حتى يكون نقيضه مستلزما للسالبة الكلية وليس كذلك بل المدعى تماثل كل الاجسام ونقيضه بعضها
التباس بعض الاجسام بالبعض لتحقق الاختلاف بين البعض بالماهية حينئذ فكان نقيضه باثبات الاشتباه
بين جميعها اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن ايضا منع الشرطية قوله لان الامور المختلفة لا يلتبس بعضها
بالبعض ممنوع اذا استوت في الاعراض المحسوسة قال وثانيها ان الاجسام باسرها متساوية في قبول
الاعراض فيكون متساوية في الماهية اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلثه لبيان ان الاجسام
متماثلة وتوجيهه ان يقال لو لم يكن الاجسام متساوية في الماهية لما كانت مشتركة في قبول الاعراض
لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة والتالي باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله قال والاعتراض
انه لم يصح عندنا ان الجرم الناري قابل للكثافة الارضية الى اخره اقول الامام منع كل واحدة من مقدمتي هذا
القياس الا انه قدم منع التالي والترتيب الطبيعي ان يقدم منع الشرطية ويقول لا نسلم ان الاجسام لو
لم يكن متماثلة لما كانت مشتركة في قبول الاعراض فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد قوله
لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة ممنوع بل ذلك انما يصح ان لو كان المعلول واحدا بالشخص
واما اذا كان واحدا بالنوع فلا وهاهنا المعلول واحد بالنوع سلمنا صدق الشرطية لكن لا نسلم
التالي وما الدليل عليه فانا لا نعلم ان الجرم الناري قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات
المزاجية وقوله ونقضه

ابراهيم عليه السلام حرقه فلا يدل على الحكم الكلي اشار عنه الى دفع جواب يذكر لهذا المنع وهو
ان الاصحاب قالوا الدليل على ان الاجسام الارضية حين القى الكفار ابراهيم عليه السلام
في النار فان تلك النار صارت باردة متصفة بالصفات المائية للاجسام الارضية فاجاب
الامام عنه بان تلك الصورة جزئية والاستدلال بالجزئي على الكلي هو الاستقراء وانه لا يفيد اليقين
وبان قال ايضا لا نسلم ان النار اتصفت بالصفات المائية للاجسام الارضية ولم لا يجوز
ان يقال ان النار بقيت على حرارتها ونارية الا انها لم تؤثر في بدن ابراهيم عليه السلام
الا ان الله تعالى بقدرته وارادته حفظ ابراهيم عليه السلام عن اثر النار فيه او لان
الله تعالى خلق في بدن ابراهيم عليه السلام كيفية بواسطتها يستحيل مماسة النار كالكيفية
النعامية فانها تلتقم الجمر والحديد المحمى بالنار لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل على الاثر
الطبيعي ان يتم هذا المنع ثم يقال بعد تسليم ان النار اتصفت بالصفات المائية للاجسام
الارضية في تلك الصورة ان ذلك لا يفيد الحكم الكلي لان الاستدلال بالجزئي هو الاستقراء وانه لا يفيد
اليقين قال وبالجملة ان الجسم لا معنى له الا الحصول في الحيز او الحيز الى اخره اقول هذا هو الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام متماثلة وتوجيهه ان يقال لو كانت الاجسام مختلفة
في الحصول في الاعيان لكانت متماثلة لكن المقدم حق والملازمة بيان الشرطية ان الجسم
لا معنى له الا الحصول في الحيز واذا كانت متساوية فيه كانت متساوية في الماهية الحقيقية المقدم
ظاهر قال والاعتراض ان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكم من احكامه الى اخره اقول
توجيهه ان يقال لا نسلم صدق الشرطية قوله لا معنى للجسم الا الحصول في الحيز ممنوع فانه
الحصول في الحيز ليس نفس الجسم بل هو حكم من احكامه وقد بينا ان الاشتراك في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات فان الانسان والفرس والحمار اشتركت في بعض العوارض اللازمة
بل في بعض الوجوه واللوازم مع اختلافها

بالماهية واحتج النظام بوجهين احدهما ان الاجسام لو كانت متماثلة لكان تعين كل واحد منهما زائدا على حقيقته
لوجوب تغاير ما به الاشتراك وما به الامتياز لكن كون التعين زائدا محال لان انضمام ذلك الزائد الى الجسمية
في الخارج يتوقف على وجود الجسم المستلزم لتعينه وذلك دور الثاني ان الاجسام لو كانت متساوية
في الجسمية لصح لكل واحد منها ما يقبله الاخر لامتناع الاختلاف في اللوازم مع الاشتراك في الملزوم
لكن التالي محال لان النار يمتنع كونها نارا باستحالة الحجر بارد والماء كونه مائعا بصيرورته حارا او العلم
به من روابط الحيوانات على الاول لم قلتم بانه يلزم من تغاير ما به الاشتراك وما به الامتياز كون التعين امرا
وجوديا زائدا على الماهية حتى يتوجه البحث ولم لا يجوز ذلك لكون عبارة عن عدم غيره وكونها السلب
وعن الثاني لا نسلم صدق الشرطية ان عنيت بها لزوم قبول كل واحد من الاجسام ما يقبله الاخر لكونه
جسما ولم قلتم بان ذلك القبول على هذا التفسير محال فان النار من حيث انها جسم تقبل البرودة والماء
من حيث انه جسم يقبل الحرارة لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل على ان مسلك الاجسام بانه خلافا
للنظام اقول ذهب النظام الى ان الاجسام مختلفة بل يجري في الحقيقة كالاعراض عند من يقول انها [حال المخالفة]
لا تبقى زمانين وبعضهم نفوا هذا القول عنه واصروا على انه لم يقل هذا وهم جملة معتزلة خوارج
وزعموا انه قال ان الله تعالى احدث الجسم لا بعضا ولا عن شيء بل ذلك انتقل الى الموثر حال البقا كما ذهب اليه
الفلاسفة ولما سمع الحاكي عنه هذا الكلام اعتقد انه ذهب الى تجدد الاجسام حالا بعد حال والامام
اشار في هذا الكتاب الى وجوه تلبثه لا بطال مذهبه قال الثالث نعم وجود هلية الزمان الاول فهو في
الثاني الى اخره اقول هذا هو الوجه الاول من الوجوه المذكورة في هذا الكتاب لابطال مذهب النظام
وتقريره ان يقال لو جاز وجود الاجسام في الزمان الاول لجاز وجودها في الزمان الثاني لكن المقدم حق [الضاد]
فالتالي مثله اما الشرطية فلانها لو لم يكن ممكنة في الزمان الثاني لكانت اما واجبة في الزمان الثاني
او ممتنعة ولو كان كذلك لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي وانه
محال ولانه لو كانت واجبة لكانت الشرطية

عنه الصدق لما سلزام الوجوب الامكان اما حقيه الممتنع فظاهر ضرورة وجوده لا يستلزم
الوجود الامكان قال وهو منقوض على قول اصحابنا بالاعراض اقول اعترض الامام على هذه
الدلالة وقال انها منقوضة على قول اصحابنا بالاعراض فانهم يقولون بمنع بقاها مع
هذه الدلالة فيها بعينها وتخلف المدلول عن الدليل يوجب بطلان الدليل واعلم ان اصحابنا
ما تمسكوا بهذا الوجه وانما تمسك به قوم من المعتزلة الذين يعترفون بصحة هذا النقل
عنه واما الاصحاب فيسوون ان الجون ايضا اصحابنا فالواتركوا هذا الدليل في الاعراض لمعارض
وهو الدليل الدال على امتناع بقا الاعراض وهذا المعارض منتف في الاجسام فلا يلزم من كونه
الدليل متروكا هناك للمعارض كونه متروكا هاهنا وهذا العذر ليس بشي لان ذلك انما يصح في الادلة
الشرعية التي هي امارات واما في الادلة العقلية فاستحال التخلف عنها لا يدل انها ليست
ان بعض العلما منع ذلك في الشرعيات ايضا وقالوا تخصيص العلة لا يجوز مطلقا قال وكيف
الاعتماد منه على الاستمرار في الحس لما عرفت ان عند تعاقب الامثال نظنها الحس واحدا مستمرا اقول
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي تمسكوا بها في ابطال مذهب النظام وتقريره ان
يقال لو لم يكن الاجسام باقية لما حكم الحس البصري باستمرارها في الزمان الثاني والثالث والتالي
بالحال فاني اعلم واقطع بان الخشبة التي شاهدتها في الزمان الثاني والثالث هي التي شاهدتها
في الزمان الاول من غير شك وهو اجاب الامام عنه بان منع الشرطية وقال انا قررنا ان عند
تعاقب الامثال يظنها الحس شيا واحدا مستمرا واذا جاز ذلك فلعل الاجسام غير باقية لكن الحس
ظنها شيا واحدا بعينه مستمرا في جميع الازمنة قال وانه منقوض بالالوان وغيرها اصحابنا
بالاعراض اقول توجيه ايراد هذا النقض انه يقال الحس حكم باستمرار اللون في جميع الازمنة
لانه نجزم بان اللون الذي شاهده في الزمان الثاني والثالث هو الذي شاهده في الزمان الاول
مع ان الحكم في ثبات انه لا يبقى زمانين

ولذلك القول في جميع الاعراض واذا كان كذلك فلا يعتمد على حكمه اجابوا عنه بان غلط الحس في
صورة لا يقتضي غلطه في جميع الصور كالعقل فانه قد يغلط في بعض المسائل ولم يوجب ذلك ان لا يكون
حكمه مقبولا وفي لفظ الامام سهو بل الصحيح ان يكون هكذا فانه منقوض بالالوان او هكذا وانه
منقوض على قول اصحابنا بالاعراض بغير الواو وقد وجدت في النسخة التي بخط الامام هكذا او معناه
ان هذا الدليل منقوض بالالوان بنا على قول اصحابنا ان الاعراض لا تبقى زمانين قال وثالثها انا اعلم
بالضرورة اني انا الذي كنت بالامس اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة المذكورة
لابطال مذهب النظام ذكره بعض اصحابنا ممن لا يقول بالنفس الناطقة ومشايخ المعتزلة وتقريره
ان يقال لو كانت الاجسام غير باقية لم يحكم العقل بالضرورة اني انا الذي
كنت بالامس كان ثابتا لكن حكم العقل بالضرورة صحيح فوجب ان تكون الاجسام باقية واجاب الامام عنه
بقوله فهو بنا على نفي النفس الناطقة وتوجيهه ان نقول لا نسلم صدق الشرطية وانما يلزم ذلك ان
لو كان الشي الذي حكم العقل بالضرورة باستمراره وبقائه هو الجسم وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
ذلك الشي هو النفس الناطقة التي تدبر الجسم وهي ليست بجسم ولا جسمانية عندنا لم قلتم بانه ليس
كذلك بد له من دليل قال وان زعموا ان الانسان المعين ليس عبارة عن الجسم فقط الى اخره اقول هذا
اشارة الى منع كبرى الحال مع ذكر المستند وتوجيهه انا لا نسلم كذب التالي وانما يكون التالي لو كان حكم
العقل اني انا الذي كنت بالامس صحيحا وهو ممنوع فان الانسان المعين ليس عبارة عن الجسم فقط
والا لكان الحيوان هو الانسان ولا انسان هو الجماد وانه محال بل لا بد فيه من اعراض مخصوصة بها يتميز
عن غيره من الحيوانات وعن افراد النوع الاخر ثم ان تلك الاعراض غير باقية لان العرض لا يبقى زمانين عند
اصحابنا واذا كان كذلك كان حكم ان الانسان المعين غير باق فاذا انعدام الجزء يوجب انعدام الكل فاذن يكون
الانسان الشخص المعين غير باق في الزمان الثاني فبطل ما ذكروه من القول والامام انما رتب هذه الوجوه ليعلم
ان بقا الاجسام ضروري لا يستغني ان

يحتج عليه اهل الحق انه يعتقد من مذهب النظام قال التداخل في الاجسام محال خلافا للنظام فانه ذهب
النظام الى ان اللون والطعم والرائحة كل واحد منها جسم لطيف فاذا تداخلت هذه الاجسام اللطيفة
حصل من مجموعها جسم كثيف واصحابنا ابطلوا هذا القول وقالوا لو تداخلت الاجسام فاما ان
يمتاز احدهما عن الاخر او لا يمتاز والاول محال لانه اما ان يمتاز بالحقيقة اي باللوازم او بالعوارض والاول
والثاني باطلان لكونهما متماثلة وما يلزم احد المثلين يلزم كل واحد منهما والثالث ايضا باطل لانه
بعد تداخلهما كل ما يعرض لاحدهما يعرض للثاني ولا يقع الامتياز بالعوارض والثاني وهو ان لا يمتاز
احدهما عن الاخر فهو ايضا محال لانه يلزم القول بكون الشيئين الكثيرين شيئا واحدا وانه عين السفسطة
واما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع تداخل الجسمين بانهما لو تداخلا فاما ان يبقى كل واحد منهما
او يفنى كل واحد منهما او يبقى احدهما دون الاخر والاول باطل لانه يحصل لم يكن ذلك تداخلا بل اعداما
للجسمين الاولين واحداث الجسم الثالث والثالث ايضا باطل لان هوية كل واحد منهما اذا بقيت كما كانت
يستحيل كون شيئين شيئا واحدا اللهم الا ان يفسر التداخل بمجاورة الاجسام على وجه لا يتميز احدها عن الاخر في الحس
كما في السكر والماء والخمر والماء وهو مسلم ولكن لا يكون ذلك بالحقيقة تداخلا والثالث ايضا محال لان المعدوم
لا يتحد بالموجود قال الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروائح خلافا لاصحابنا اقول ذهب اصحابنا
الى ان الروائح من الاعراض والجسم لا يخلو عن واحد منها وكذلك الطعوم من الاعراض ولا يخلو الجسم
عن واحد منها وكذلك في الالوان والفلاسفة ابطلوا مذهبهم بان قالوا الهواء جسم وهو خال عن
اللون والطعم فبطل ما ذكرتم وانما قلنا انه خال عن هذه الامور لانه لو كان له احد هذه الامور لادركناه
بالحاسة المخصوصة بادراكه اما اللون فبحاسة البصر واما الرائحة فبحاسة الشم واما الطعم
فبحاسة الذوق ولما لم ندرك شيئا منها علمنا انه خال عن هذه الامور واجاب الاصحاب عنه بان
منعوا الشرطية وذكروا انه مستند وقالوا انما يلزم ان لو لم يكن ادراك المدركات بخلق الله تعالى
وارادته وهو ممنوع واذا كان كذلك

لم لا يجوز ان يقال للهواء لون ورائحة وطعم لكن الله تعالى ما خلق لنا ادراكا للون الهواء وطعمه ورائحته فلذلك
لم ندرك هذه الامور لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وما ذكره الفلاسفة الدليل على صدق الشرطية ممنوع انه
لو جاز ان يكون للهواء لون او رائحة او طعم ونحن لا ندركها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ووهاد غائرة ونحن لا نراها وذلك يوقع في السفسطة فالحاصل ان هذه المسالة فرع مسالة في وجوب
رؤية المرئي عند سلامة الحاسة وجملة الشرائط وعدم وجوبها وقد عرفت ذلك في تلك المسالة قال الحنفي بقياس
اللون على الكون لقول اسيد بعض اصحابنا على استحالة خلو الاجسام عن الالوان بقياسها على الاكوان فقالوا
الاجسام لا تخلو عن الاكوان فوجب ان لا تخلو عن الالوان ايضا بالقياس عليه وانما وقع لهم ذلك لانهم
سمعوا قول الشيخ ابي الحسن ان الاجسام كما لا تخلو عن الاكوان فكذلك لا تخلو عن الالوان فاعتقدوا ان
الشيخ ذكره لكونه حجة على امتناع خلو الاجسام عن الالوان وليس كذلك بل مقصوده تشبيه الالوان
بالاكوان في كل واحد منهما بحال امتناع خلو الجسم عن واحد منها وانما احتج ابو الحسن على هذا المذهب
بوجهين احدهما ان الجسم قابل للالوان والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده فالجسم اذن لا يخلو عن
احد اللونين المتضادين والوجه الثاني ما اشار اليه الامام بقوله وبقياس ما قبل الاتصاف على ما
بعده وتقريره ان يقال لو جاز خلو الجسم عن الالوان ابتداء لجاز خلوه عنها بعد الاتصاف بها اما بالقياس
عليه او لانه لولا ذلك للزم انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال لكن يمتنع خلوه
عنها بعد الاتصاف بها بالاتفاق فكذلك قبله والامام ابطل القياس المذكور بقوله ولا دليل على الجامع
وتوجيهه ان اعمال القياس انما يصح اذا كان ثابتا على هذا الوجه وهو ان يقال ثبت الحكم في الاصل
لكونه متصفا بالمشترك بينه وبين محل النزاع ولو كان متصفا بالمشترك لثبت الحكم في محل
النزاع منع لو ثبت الحكم في الاصل لثبت في محل النزاع ثم يقال لكن الحكم في الاصل ثابت بالاتفاق فيلزم ثبوته
في محل النزاع ايضا واذا كان كذلك فنقول لا نسلم صدق المقدمة الاولى من القياس المذكور وانما يصدق ان لو
كان بين الاصل وبين محل النزاع امر

مشترك يمكن اضافة الحكم اليه وهو ممنوع لما الدليل عليه ولئن سلمنا وجود المشترك واشتمال
القياس لكن مثل هذا القياس لا يفيد الا الظن لا اليقين فلا يستعمل في العقليات لكونه غير مفيد
واما الوجه الثالث فاعترض عليه بقوله واما الثالث فنقول نحن نجوز خلوه عما يبقى بعد الاتصاف
واما الثالث فهو ان يبقى عن المحل الا بضد يزيله قال ع هنا ظهر الفرق فلا يمتنعنا الحكم في الاصل
ونحن قبل توجيه هذا الاعتراض نقدم مقدمة ونقول الاعراض على قسمين قسم
لا يبقى زمانين كالاصوات والحركات وقسم اخر يبقى اكثر من زمانين مثل الالوان اذا عرفت هذا فنقول
المقيس عليه فيما ذكرتم من القياس ان كان هو القسم الاول فلا نسلم انه يمتنع خلو الجسم عنه فان
عندنا يمتنع خلو الجسم عن الاصوات والحركات وان كان هو القسم الثاني فانه لا يلزم من امتناع خلو الجسم
عنه بعد الاتصاف امتناع خلوه عنه ابتداء لان امتناع الخلو عن مثل هذا العرض انما كان لان عدمه
عن المحل يكون بطريان الضد عليه فان لم يطرا الضد على المحل بقي موجودا فيه وان طرا الضد المعدم
لذلك العرض اتصف المحل بذلك الضد فلذلك لا يخلو الجسم عن احد اللونين المتضادين وهذا المعنى معدوم
حالة الابتداء فلا يلزم من امتناع خلو الجسم عنه بعد الاتصاف امتناع خلوه عنه حالة الابتداء
وقوله قال ح ع لذلك ظهر الفرق فلا يمتنعنا الحكم في الاصل اشارة منه الى ما ذكرنا ان هو سلم
عن المعارض فقد ظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه وان لم يتم بل اجاب الاصحاب عنه بان
قالوا المقيس عليه هو القسم الثاني والدليل على انه لو امتنع خلو الجسم عنه بعد الاتصاف
لامتنع خلوه عنه حالة الابتداء لان امتناع الخلو بعد الاتصاف لا يخلو اما ان يكون لما ذكرتم انه ليس
لعدم الضد الا بطريان الطارئ او لامر اخر والعكس تعين ان يكون لامر مشترك بين الحالين اعني
بعد الاتصاف وقبله ويلزم من ذلك امتناع الخلو قبل الاتصاف فنقول اذا كان الامر كذلك فهذا بحث
ايضا يمنع الحكم في الاصل وهو المقيس عليه ونقول لا نسلم امتناع خلو الجسم عن الاعراض بعد الاتصاف
فنقول اذا كان الامر كذلك فهذا بحث ايضا يمنع

الحكم في الاصل وهو المقيس عليه ونقول لا نسلم امتناع خلو الجسم عن الاعراض بعد الاتصاف مطلقا
سواء كان مما يبقى اكثر من زمانين او مما لا يبقى هذا منتهى بحث المعترض ولا يخفى عليك ركاكة الكلام من الجانبين
قال والاجسام مرئية خلافا للفلاسفة اقول ذهب اصحابنا الى ان المصحح للرؤية هو الوجود فيكون
الاجسام موجودة فيصح رؤيتها ثم خطوا هذا المقام وقالوا انها مرئية ومشاهدة بحس البصر
واما المدرك بالحس لونها وشكلها ومقدارها واما حقيقة الجسم فليست مرئية بالحس لونها
البتة قال لنا انا نرى الطويل العريض الى اخره اقول احتج اصحابنا على ان الاجسام
مرئية بحس البصر بان قالوا انا نرى الطويل العريض والعلم به ضروري لنا المشاهد الذي هو الطويل
والعريض اما الجسم او غيره والثاني محال لانه لا جائز ان يكون عرضا لان العلم الضروري حاصل بان
مرئي بالبصر فهو اما جوهر واما عرض فان كان عرضا فلا بد له من محل يقوم به [illegible]
كون الجسم مركبا من اجزاء يحتاج الى محل لذلك العرض ان كان اكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بالكثير من المحال وهو انه محال وان كان جزءا واحدا يلزم ان يكون ذلك الجزء موصوفا بالطول لكن الموصوف
بالطول ليس مما لا يكون موصوفا به فيلزم ان يكون الجزء الذي هو الطويل قابلا للقسمة متحركا
بالتحرك وانه محال ولما بطل هذا القسم تعين ان الطول نفس الجوهر والطويل مركب والجوهر
مرئي وهو المطلوب قال والاعتراض انا ساعدنا على اثبات الجوهر الفرد لكن لا نسلم ان الطول
نفس الجوهر الى اخره اقول اما الفلاسفة فابطلوا هذا الدليل بان قالوا انه بناء على الجوهر
الفرد ونحن لا نسلم وجوده واما الامام فقد ساعد على اثبات الجوهر الفرد لكن يمنع من كون الطول
والعرض نفس الجوهر لان الطول مثلا لو كان نفس الجوهر لكان الجوهر الفرد طويلا ولو كان طويلا
لكان قابلا للقسمة لان تقدير ان حسه يكون اكثر من مقدار غيره وذلك محال لامتناع انقسامه
واذا ابطل ذلك بطل قولكم ان الطول نفس الجوهر والطويل مركب فالجوهر مرئي واذا عرفت
هذا فنقول الدليل على ان المركب هو العرض

ان الطول عبارة عن تأليف الجواهر في سمت مخصوص او الى جهة من الجهات وان التأليف عرض فيكون
المركب جسما هو العرض لا الجوهر فان قلت لو كان الطول عبارة عما ذكرتم لكان عرضا ومحله اما الجوهر
الواحد او اكثر منه وكلاهما محال اما الاول فلما مر بيانه انا لا نسلم ان الجزء لم لا يجوز ان يكون محله الجسم من حيث هو
جسم واعلم ان كلام الاصحاب في هذا الدليل مختبط لانهم يقولون انا نرى الطويل والعريض ثم
ان الطول والعرض ليس نعوضا بل نفس الجوهر فلذلك يتوجه عليهم الاشكال لان مفهوم
الطويل العريض مغاير لمفهوم الطول والعرض اذ الطويل ما له الطول والعريض ما له العرض
اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تحرير الشبهة المذكورة هكذا انا نرى الطويل العريض فالمرئي اما ان يكون
هو الجسم او الجوهر الفرد او العرض والكل باطل اما الاول فلان الجوهر الفرد لو كان طويلا عريضا وكل
طويل عريض قابل للقسمة فالجوهر الفرد قابل للقسمة وانه محال واما الثاني فلانه لو كان الطويل العريض
لو كان عرضا لابد له من محل يقوم به وقد ثبت ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فمحل ذلك العرض اما ان يكون
اكثر من جزء واحد او جزء واحد والاول محال لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين او بالمحال الكثيرة والثاني ايضا
محال لان الطويل والعريض لو كان قائما بالجزء الواحد والطول والعرض قائمان بالطويل العريض والقائم
بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء فيلزم ان يكون الطول والعرض قائمين بالجزء الواحد فيكون الجزء الواحد
طويلا عريضا فيعود قبوله الجزء الواحد للانقسام وهو محال ولما بطل الاقسام تعين القسم
الاول وهو المطلوب وعلى هذا الوجه لا يتوجه عليه شيء مما ذكرتم نعم المنع الاخير الذي ذكرناه
يرد عليه قال واحتج عنه بانا نرى الطويل حاصلا في الحيز وكذلك نعقل في العرض اقول
تقرير هذا الدليل انه يقال كل طويل حاصل في الحيز ولا شيء من العرض بحاصل في الحيز ينتج لا شيء
من الطويل بعرض اما المقدمة الاولى فحسية واما الثانية فضرورية ثم يقال لا نسلم صدق الكبرى
فانا نرى العرض حاصلا في الحيز ومخصوصا بجهة من الجهات لانا نقول المدعى حاصلا في الحيز مخصوصا
ان كل طويل حاصل في الحيز على سبيل

واحد اعم

الاستقلال لا شيء من العرض كذلك فقولكم انا نرى العرض حاصلا في الحيز ان ادعيتم على سبيل التبعية
فلا يضرنا ثم قال الامام ويشبه ان يكون بعد ذلك كلاما غير الاول لتشير به الى ان هذا الدليل مغاير للدليل
الاول والاول انما يتمشى فيه هذا وهو صحيح قال الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا
لارسطاطاليس واتباعه اقول القائلون بالخلاء فريقان الفريق الاول ادعوا ان الخلاء ليس امرا
وجوديا بل هو عدم محض وهم المتكلمون والفريق الثاني قالوا انه امر موجود وهو عبارة عن الابعاد
وهم اصحاب البعد زعموا انها اعني الابعاد اذا حلت في المادة كانت جسما واذا لم تحل كانت خلاء اذا
عرفت ذلك فاعلم ان العبارات المذكورة في تعريف الخلاء توهم كون الخلاء امرا وجوديا والامام عدل عنها
وعرفه في هذا الكتاب على وجه لا يوهم ذلك فقال المراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما
ما يلاقيهما قال لنا انا اذا رفعنا ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة والموضع المتوسط
فيها انما يحصل اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو امكننا صفحة ملساء عن صفحة اخرى ملساء دفعة واحدة
كان القول بالخلاء حقا لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطية انه حينئذ يلزم خلو الوسط عن الجسم
في زمان ما الارتفاع لانه ان لم يكن بعد الرفع بينهما جسم وهو ظاهر وان كان بينهما جسم فاما ان يقال انه
كان بينهما او انتقل اليه والاول محال لان الكلام في انطباق سطحين ليس بينهما ما الثاني ايضا ممتنع لان امكان
ذلك يعلم انه من الممكن ان ينطبق جسم على جسم اخر بحيث لا يتوسط بينهما ما الثاني في الاجسام الذهنية
الى غير النهاية ولكان الاشياء محصورا بين طرفين حاصرين وانه محال ولما بطل هذا القسم
تعين الثاني وحينئذ نقول في ذلك الجسم لا يخلو اما ان ينتقل من المسام او من الجوانب والاول محال لانا فرضنا
الكلام في انطباق سطح لا مسام فيه على سطح اخر كذلك في هذا الغرض ممكن لان الجسم ولو كانت فيهما
ثقب لكن يمكن ان نفرض سطح متصل لا ثقب فيه والثاني يلزم منه الجسم ذلك المفروض سطح حين يكون
الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك محال والثاني وهو ان يقال ذلك الجسم انتقل من الجوانب الى
الوسط فلان الارتفاع الاعلى عن الاسفل

فلانه الملاء يحتاج تلك الاجسام في الانتقال الى الوسط الى المرور بالطرف او لا يحتاج الى ذلك والثاني
محال بالضرورة والاول لان الملاء ان انتقل اليه فاما ان يكون في الطرف او يكون في الوسط او ينتقل الى انها
حتى ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط والاول محال والا لزم حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد
في اكثر من حيز واحد وهو محال بالضرورة فتعين الثاني وهو ان يكون الوسط خاليا عن الجسم حال ما يكون
تلك الاجسام في الطرف فثبتت الشرطيه حرفا واما حقيقه المقدم فلانا اذا وضعنا سطحا املس
على سطح اخر املس بحيث يطابق كليه احدهما كليه الاخر فيمكننا ان نرفع الاعلى عن الاسفل في دفعه
واحدة في الحس وهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعه اما ان حصل في الحقيقه دفعه او ما حصل في
الحقيقه دفعه والثاني محال لان الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقي
الجزء الثاني ملاقيا للسطح الاسفل كما كان لزم وقوع التفكك في اجزاء السطح الاعلى لان الجزء الاول اذا
ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي الجزء الثاني ملاقيا لما كان عليه حال [illegible] فهو حينئذ لم يتحرك اصلا
والجسم اذا تحرك احد جانبيه ولم يتحرك الجانب الاخر اصلا لزم ان ينفك [illegible] لما لم يكن التفكك حاصلا علمنا
انه حين ما يرتفع الجزء الاول يرتفع الجزء الثاني فيحصل ارتفاع السطح الاعلى عن السطح الاسفل في دفعه
واحدة في الحس والحقيقه فثبت حقيقه المقدم لا يقال لا نسلم ان الجسم اذا ارتفع بعض حواشيه
عن جسم اخر تحته دون الجانب الاخر لزم التفكك فان الورقه المطبوعه على جسم تحتها يرتفع بعضها
دون بعض مع عدم التفكك فيها لانا نقول الجزء بعرض الكلام في الجسم الذي لا ينعطف لصلابته كصفحه
من حديد او صفر او غيرهما واعلم ان هذه الحجة انما تستقيم على مذهب الفلاسفه واما على مذهب المتكلمين
القائلين بالجوهر الفرد فلا تتم شيء من مقدمتيها اما الشرطيه فلان الجسم عندهم مركب من
اجزاء لا تتجزى فلا يوجد سطح املس [illegible] واما حقيقه المقدم فلان الفاعل المختار يخلق في
الوسط جسما عقيب ذلك الارتفاع ويرد عليها ايضا ان يقال ان اردتم بالدفعه الآن
فلا نسلم وقوع الحركه فيه وان

اردتم به الزمان الحاضر فلا نسلم انه يلزم الخلاء ولم لا يجوز ان يقال بان الزمان الذي تحرك فيه الجسم
الاعلى ينتقل فيه الجسم من الطرف الى الوسط قال وذلك الجسم اذا انتقل الى مكان فالمكان المنتقل اليه
ان كان خاليا ثبت ذلك وان كان [illegible] يحصل العرض [illegible] اقول هذه هي الحجة الثانيه الداله على اثبات الخلاء
وتقريرها ان يقال لو كان العالم ملاء لامتنعت حركة الاجسام والتالي باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله
اما الشرطيه فلان الجسم اذا انتقل حينئذ فاما ان ينتقل الى مكان مملوء او الى مكان فارغ فان كان الثاني
لزم اجتماع المتنافيين لانا تكلمنا على تقدير ان لا يكون في العالم فراغ وان كان الاول فلا يخلو اما ان ينتقل ذلك
الجسم عنه او لا ينتقل فان كان الثاني لزم تداخل الاجسام وان كان الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى مكان هذا
الجسم المنتقل او الى مكان اخر فان كان الاول يلزم منه الدور لانه يتوقف حركه كل واحد من الجسمين عن
مكانه على حركه الاخر عن مكانه وان كان الثاني كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم ان يرتفع الاجسام
باسرها حتى يلزم من حركه البقه الواحده حركه جميع السموات والارض وذلك معلوم البطلان
بالضرورة فعلم ان حركه الاجسام على هذا التقدير يفضي الى احد هذه المحالات فتكون محالا واعلم
ان هذه الحجه ايضا لا تستقيم على مذهب المتكلمين لاحتمال ان يقال ان الله تعالى يعدم الاجسام
عن المكان المنتقل اليها ويوجد اجساما في المكان المنتقل عنها والمعلم الاول اعترض على هذه
الحجه بان قال لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان اخر ولا
يلزم منه حركه جميع الاجسام بل يتكاثف الجسم الذي قدامه ويتخلخل الذي خلفه لان
الماده قابله للمقادير المختلفة فتخلع [illegible] الكبر وتلبس الاصغر وبالعكس [illegible]
بان الخلاء [illegible] فيكون [illegible] اقول لما فرغ من كلام القائلين بالخلاء شرع في بعض كلام
النفاه له وتقريره توجيهه ان يقال لو كان الخلاء موجودا لامكن مسحه وتقديره
وكلما كان كذلك كان كما ينتج ان الخلاء لو كان موجودا لكان كما اما الصغرى فلانا نعلم
بالضرورة ان الخلاء الذي بين

السماوالارض اعظم من الذي بين المرسين وهو اعظم من الذي بين جدرانك ضعفه ولما الكبرى
فظاهر واذا كان الخلا تقدير وجوده كما وليس كما منفصلا لان الكم المنفصل هو المجتمع
من وحدات عشر قابله للانقسام والخلا ليس كذلك ويقول الكم المنفصل يقبل الانقسام
بحيث لا يكون بين قسميه حد مشترك والخلا ليس كذلك لانه قابل للانقسام بحيث
يكون قسميه حد مشترك فاذن الخلا لو كان موجودا لكان كما متصلا ولا يجوز ان
يكون مجردا عن المادة لما بينا من امتناع وجود البعد الخالي عن المادة ولو كان ماديا
لكان جسما فاذن وجود الخلا يستلزم كونه ملا فكان باطلا قال لا نسلم انه يحتمل
للمسح والتقدير على سبيل التحقيق اذ الخلا اقول توجيهه انه يقال سلمنا كون الخلا قابلا
للمسح والتقدير على تقدير وجوده لكن لا نسلم كونه قابلا لهما على التحقيق في نفس الامر
وانما يلزم ذلك لو لزم من صدق الشي على التقدير صدقه في نفس الامر وهو ممنوع فانه
يصح ان يقال لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الان لكان في كل المحيط خارج العالم
على تقدير كون قطره ضعف القطر الموجود الان لم يلزم منه ان يكون ما خارج العالم ملا هاهنا
والمراد من القطر هو الخط الذي يمر على مركز الكرة وينتهي من الطرفين الى المحيط
وهذا الجواب فيه نظر لانه لما سلم كونه قابلا للمسح والتقدير على تقدير وجوده حصل
غرضهم وانهم ما ادعوا الا ذلك به تم دليلهم اذ اضموا هذه المقدمة الى سائر
المقدمات المذكورة على الوجه الذي عرفته لانه حينئذ يلزم منه كون وجود الخلا
مستلزما لكونه ملا وانه محال فيكون وجود الخلا محالا الذي هو مطلوبهم قال
انتم غافلون عن مراد الامام فان الامام نسلم صدق هذه المقدمة لكن يقول الشرطية
بقولك كلما هو قابل للمسح والتقدير فهو كم ان عنيت ان كل ما هو كذلك سواء كان
محققا او مقدرا فهو كم

فممنوع وما الدليل عليه وان عنيت ان كل ما هو كذلك من الافراد المحققة في نفس الامر كان
فهو مسلم ولكن لا نسلم انتظامه مع الصغرى المذكورة قياسا وانما ينتظم معه ان لو
كان الخلا قابلا للمسح والتقدير في نفس الامر وليس كذلك بل هو قابل لذلك على تقدير وجوده
وموضوع الكبرى ماخوذ بحسب الافراد الموجودة في نفس الامر فلا يندرج فيه القابل
للمسح والتقدير على ذلك التقدير لانا نقول اذا سلمتم هذه الشرطية وهي تستلزم منفصلة
مانعة الخلو من نقيض المقدم وعين التالي هكذا اما ان لا يكون الخلا موجودا او يكون قابلا
للمسح والتقدير وهي مع الكبرى اذا اخذ موضوعها بحسب الافراد الموجودة في نفس
الامر تنتج منفصلة مانعة الخلو من نقيض مقدم المنتجة الصغرى ومن نتيجة التاليف
بين الصغرى والكبرى الحملية وهي قولنا اما ان لا يكون الخلا موجودا واما ان يكون كما
وهذه المنفصلة تستلزم قولنا كلما كان الخلا موجودا كان كما لما ثبت في المنطق ان كل منفصلة
مانعة الخلو يلزمها متصلة مقدمها نقيض احد جزئي المنفصلة وتاليها عين الجزء
الاخر واذا ثبت هذه المتصلة نضم اليها بعدها من المقدمات المذكورة في دليلهم حتى
ينتج المطلوب على الوجه الذي مر قال نسبة الحركة في الخلا الذي تسبب دفعه الى دفعه الملا
كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الملا انما تقع لو كان زمانها اذا لم يكن استحقاقها
للزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد اقول هذا اشارة منه الى الجواب عن
دليل نفاة الخلا ذكره الامام في الملخص وهو انهم قالوا لو امكن وجود الخلا فالحركة فيه
اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالقول بالخلا باطل وانما قلنا انه يستحيل
ان تقع في زمان لانا لو فرضنا ان المتحرك قطع عشرة اذرع من الخلا في ساعة واحدة فاذا
قطع مثل هذه المسافة من الملا لا بد وان تقطع في زمان اكثر من الساعة الواحدة والا لكان
الشي مع العائق كهو

لا مع العائق ولنفرض انه قطعها في عشر ساعات ثم لنفرض جسما اخر ارق من الخشب يكون
رقته ازيد من رقة الماء عشر مرات وحينئذ يكون نسبة زيادة رقته هذا الملا الى رقة
الماء كنسبة زيادة زمان الحركة في الماء الى زمانها في الخلاء لنسبة المعاوق الموجود
في هذا الملا الى المعاوق الموجود في الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها
في الماء وصغر زمان الحركة بحسب نقصان الرقة في المتحرك فيه وكثرته بحسب نقصانها وكثرة
المعاوق فيه للحركة والقياس ايضا مرشد الى ان الارق اسهل خرقا من
الكثيف اذا كان كذلك وجب ان يكون قطع تلك المسافة في هذا الملا الرقيق عشر
زمان الحركة في الماء وهو ساعة واحدة فيكون وقوع الحركة في هذا الملا الرقيق في زمان
مساو لزمان الحركة في الخلاء في مثل ذلك الزمان فيكون مع العائق كهي لا مع العائق
وانه محال ولو فرضنا ملا اخر ارق من الملا الذي لكان زمان الحركة فيه اسرع من
زمان الحركة في الخلا فتكون الحركة مع العائق اسرع منها بدون العائق وانه محال
وانما قلنا انه يستحيل ان تقع لا في زمان لان كل حركة تقع في مسافة منقسمة فيكون
وقوع نصفها قبل وقوع النصف الاخر منها وذلك لا يتقرر الا مع الزمان اجاب
عنه الامام بان منع قوله واذا كان كذلك وجب ان يكون قطع تلك المسافة في هذا الملا
الرقيق عشر زمان الحركة في الماء وهو ساعة واحدة حتى يلزم ان لا يكون زمان الحركة
في الملا الرقيق زائدا على زمانها في الخلا بل مثل زمانها فيه وقال انما يلزم ذلك
لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب المعاوق فقط وليس كذلك بل هي لذاتها تستحق
قدرا من الزمان وبسبب المعاوق قدرا اخر والذي ينقص بسبب لطافة ماخذ الجسم
ويعظم بسبب كثافته انما هو الزمان الذي يستحق بسبب المسافة من العائق واما
الذي يستحقها لذاتها فهو

محفوظة في الحالات كلها واذا كان كذلك فنقول الحركة الخلائية واقعة في ساعة واحدة وهي الزمان
الذي يستحقها هذا القدر من الحركة لا من حيث هو والتي في الملا الذي رقته ازيد من رقة الماء بعشر مرات فانها
تقع فيه في ساعة وتسعة اعشار ساعة بحسب استحقاق اصل الحركة والتسعة اعشار الساعة
الواحدة بحسب ... المسافة من العائق واعلم ان قول الامام الحركة في الملا الذي نسبة رقته الى
رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الماء سهو لان رقة ذلك الملا ازيد من رقة الماء
الحركة في الخلا اقل من زمانها في الماء ... هكذا الحركة في الملا الذي نسبة رقته
الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الماء الى زمانها في الخلا وهكذا الحركة في الملا الذي نسبة العائق
فيه الى العائق في الماء كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الماء كما ذكرناه قال الحسام مسالة
خلافا للمهندسين اذا فرضنا خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا الى اخره اقول من الناس من اثبت
ابعادا مجردة لا نهاية لها ومنهم من اثبتها مادية والى الاول صار اصحاب الخلاء والى الثاني
على الهند والامام ابطل وجود الابعاد الغير المتناهية سواء كانت مجردة او مادية لكونها اجساما
وقال لو وجدت ابعاد غير متناهية لاستحال وجود الحركة المستديرة والتالي ظاهر الفساد
فالمقدم مثله اما الشرطية فلانا اذا هذا التقدير اذا فرضنا في تلك الابعاد خطا غير متناه من
الطرفين وكرة خرج من مركزها خط متناه موازٍ لذلك الخط غير المتناهي استحال حركة تلك
الكرة لانها لو تحركت لزال الخط الخارج من مركزها عن موازاة الخط غير المتناهي الى مسامتته
لانها ان تحركت الى جهة الخط غير المتناهي فظاهر وان تحركت الى خلاف تلك الجهة فاذا
دارت نصف الدورة صار الخط الخارج من مركزها موازيا للخط غير المتناهي من الطرف الاخر
فاذا اسرعت في النصف الباقي من الدورة زال الخط الخارج من مركزها عن الموازاة الى المسامتة من
ذلك الطرف وهذا الزوال يوجب ان يكون في الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة مع
ان تلك الكرة لو تحركت حسن اللزوم ان يكون

في الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة لكن ذلك محال لانه اي نقطة فرضت في ذلك الخط او فوقها
نقطة اخرى والمسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة مع
الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي به تحصل المسامتة مع التحتانية
والميل الكبير انما يحصل الا بعد الميل الصغير اما بالضرورة او لان كل زاوية مستقيمة الخطين
يمكن تنصيفه بغير نهاية ولما كانت الخط غير المتناهي غير متناهية استحال ان يكون فيه
نقطة هي اول نقطة المسامتة فعلم ان فرض وجود ابعاد غير متناهية مستلزم لامكان ان
يفرض الخطان بالصفة المذكورة ووجودهما بتلك الصفة يستلزم امتناع تلك الكرة فيلزم ان
فرض وجود ابعاد غير متناهية يستلزم امتناع حركة تلك الكرة فيصح الشرطية وهذه الحجة
هي العمدة في هذه المسئلة وعليها منع توكوهو ان يقال لا نسلم ان الخط المتناهي اذا انتقل من الموازاة الى
المسامتة لا بد ان يكون في الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة ومستند المنع ان الزوال عن
الموازاة الى المسامتة انما يحصل بالحركة وكل حركة فانما تقع في زمان وكل زمان منقسم فالحركة في نصفه
قبل الحركة في كله فكل حركة منقسمة الى غير النهاية فاستحال ان يوجد في الخط غير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المسامتة فالحاصل ان الذي جعلوه دليلا لامتناع الحركة تلك
الكرة نحن نجعله مستندا لهذا المنع قال الحجة الخامسة بانه الاجسام لو كانت متناهية لكان
الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب او لا فان تميز اي جزء اقول الحجة الخامسة ان يكون
الاجسام غير متناهية بان يقال لو كانت الاجسام متناهية لكان الخارج عن جميعها اما ان يتميز
فيه جانب عن الجانب الاخر او لا والقسمان باطلان فبطل القول بكون الاجسام متناهية اما
الشرطية فبينة بلا اشكال واما بطلان القسم الاول فلان الخارج ان لو تميز عن الجانب الاخر
في الخارج لم يكن فيكن عدما محضا لان العدم الصرف والنفي المحض لا يعقل فيه الامتياز الخارجي
ولا الامتياز بحسب الاشارة

الحسية بل لو كان امرا موجودا فهي اما مقادير او ذوات مقادير فان كانت مقادير لا بد لها من مادة فتكون
اجساما وان كانت ذوات مقادير فان كانت مقادير لا بد لها اجساما فالخارج عن جميع الاجسام جسم
وانه محال واما بطلان القسم الثاني فلان كل ما يتميز جانب منه عن جانب لا يتميز حال الصورة الا بالعقل
الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي متميز لا عن الطرف الذي يلي القطب الجنوبي
منه ولو جاز انكار ذلك لجاز انكار جميع البديهيات كان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين
وغيره لكن قال الحوالي المتكلمون بعد ما سلموا ان الحيز الذي هو خارج العالم غير متناهية الاجزاء
اقول ما ذكره المتكلمون لا يمكن المصنف من مقدمات الدليل المذكور لكن يمكن ان يقال الخصم
يقول بعينه ما ذكرتم من الدليل لانا نثبت احيازا غير متناهية خارج العالم واذا كان هذا قولنا فمن هنا
فلا يكون ما ذكرتم منافيا لقولنا بل مقويا له ثم قال الامام لكنهم تنبهوا بعد ان قالوا ان تلك الاحياز امور تقديرية
غير موجودة واعترض عليه بان هذا ضعيف لان التقدير هو الذي لا وجود له الا في الذهن والذي
لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا كفرضنا الخمسة زوجا
او الستة فردا وان كان مطابقا لزم منه وجود الاجسام في نفس الامر وحينئذ يعود الالزام واعلم
ان في قوله التقدير هو الذي لا وجود له الا في الذهن نظرا لان المقدر اعم من هذا لانه هو الذي يقدر وجوده
سواء كان له وجود في الخارج او لم يكن له وجود فيه ولان المقدر لو كان مفسرا بما ذكره لم ينحصر
المتصلة في مقدم صادق في نفس الامر ثم بتقدير تسليم ذلك فقوله بعد ذلك ان الذي لا وجود له الا في الذهن
ان لم يكن مطابقا للخارج كان كاذبا وان كان مطابقا لزم وجود الاجسام في نفس الامر لا يصح حينئذ
لان الذي لا وجود له الا في الذهن يستحيل ان يكون مطابقا للخارج لان ما لا وجود له في الخارج
يستحيل مطابقته غيره اياه بل الا ان يقال الاصح ان يقال الذي في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج
كان كاذبا وان كان مطابقا لزم الالزام المذكور وانت قد عرفت في اول الكتاب في هذا ولا نعيده
هاهنا واما الحكماء فقد

اجابوا عن الشك المذكور بان قالوا انا نختار القسم الثاني وهو ان لا يتميز خارج العالم جانب منه عن
جانب اخر قولكم العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الطرف الذي
يلي القطب الجنوبي ممنوع بل الحاكم عندنا بهذا التميز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول
لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وكل واحد من الفريقين يحتج على ما ذكرته في الكتب المطولة
غير انه ههنا مليطا الفريقين منها قال العالم لا يجب ان يكون ازليا خلافا للفلاسفة والكرامية
اقول القائلون بازلية العالم اختلفوا فمنهم من قال بقدمه ايضا ومنهم من قال بحدوثه اما
القائلون بقدمه فمنهم من ذهب الى امتناع عدمه لكونه واجبا لذاته وهم الصابئة ومنهم
من ذهب الى انه لكن العوام علته وهم الفلاسفة واما القائلون بحدوثه وامتناع عدمه بعد
حدوثه فهم جميع الكرامية والجاحظ واما القائلون بجواز عدمه فقد اختلفوا في مقامين
احدها انه هل في العقل ما يدل على صحة ذلك ام لا والذي ذهب اليه اصحابنا وابو علي من المعتزلة
هو حقوق ذلك وذهب ابو هاشم الى انه لا طريق الى معرفة ذلك من جهة العقل وانما نصح
صحة عدمه بالسمع فان السمع لما دلنا على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه والثاني من
مقام الخلاف وهو ان السبب المفني للعالم اما ان يكون امرا وجوديا او امرا عدميا اما الثاني فهو ان
يعدم العالم فهو ان يعدم العالم لعدم شرط من شرائط بقائه ثم ذلك الشرط اما ان يكون قائما به او لا يكون
قائما به والثاني مذهب قوم فانهم زعموا ان الجواهر تبقى ببقاء موجود لا في محل فاذا اعدم ذلك
وجب عدم الجواهر والاول مذهب اصحابنا حين قالوا الجواهر تبقى بتجدد الاعراض عليها فاذا
اراد الله اعدامها لم يخلق الاعراض فيها فتعدم لانعدام شرائطها ثم ههنا اختلاف اخر على قولين
انها لا تعدم الا بعدم الاعراض فلا [illegible] امام الحرمين ذهب الى انه يجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من
اجناس الاعراض الا [illegible] فلا لانها لا تفنى هذا شيء الجوهر بانتفاء نوع كان من الاعراض وهو احد
الاقوال للقاضي ومن اصحابنا من قال الجوهر

انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء يحدث حالا فحالا فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب فناء الجوهر واليه ذهب
اكثر اصحابنا وابو القاسم الكعبي من المعتزلة وقال القاضي ابو بكر شرط استمرار الجوهر حصول الاكوان
له والاكوان غير باقية فاذا لم يخلق الله تعالى الاكوان في الجوهر لزم انتفاء الجوهر واما الاول وهو ان يكون
السبب المفني للعالم امرا وجوديا فهذا اما ان يكون فاعلا مختارا او ضدا كالسواد المفني للبياض عن
المحل فان كان فاعلا مختارا فاما ان يكون اعدامه اياه بغير واسطة كالمحدثات فانه اوجدها بلا واسطة وكذلك
يعدمه بغير واسطة واما ان يكون بواسطة والاول المحال الا قول القاضي في احد قوليه ومن اصحابنا ومذهب
محمود الخياط والثاني مذهب ابي الهذيل العلاف فانه يقول ان الله تعالى يقول للاجسام افني فتفنى
لها الكن وكانت [illegible] ويكون في لا محل [illegible] فهو الذي صار اكثر المعتزلة اليه
ويسمون ذلك فناء ثم اختلفوا [illegible] لانه اقول الا ان ذلك الفناء اما ان يكون حاصلا في المحل او لا يكون
حاصلا في المحل والاول مذهب ابن الاخشيد من المعتزلة فانه زعم ان الفناء حاصل في جهة معينة فاذا اراد
الله تعالى عدم الجواهر خلق الفناء في تلك الجهة وانعدمت الجواهر باسرها والثاني مذهب [illegible] فانه
زعم ان الله تعالى اذا اراد ان يعدم الجواهر خلق فيها فناء فتعدم كل واحد من تلك الجواهر في الزمان
الثاني من خلق الفناء فيه واما القول الثالث وهو ان يخلق الله تعالى فيه لا في الجسم ولا في المحل فهو مذهب
ابي علي وابي هاشم فانهما زعما ان الله تعالى يخلق الفناء لا في محل فتفنى الجواهر كلها حال حدوث
الفناء ثم هذا القسم يحتمل قسمين فانه اما ان يقال الفناء الواحد كاف في اعدام كل الجواهر او يقال لاعدام كل
واحد من الجواهر فناء على حدة والاول مذهب ابي هاشم وقاضي القضاة والثاني مذهب ابي علي واصحابه
فهذا ما يتعلق بنقل المذاهب في هذه المسألة قال لنا انه لما لم يكن ازليا وجب ان لا يكون ابديا الى اخره
اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو لم يكن العالم ازليا لما كان ابديا والمقدم حق والتالي مثله اما الشرطية
فلان العالم اذا لم يكن ازليا كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته قابلة للعدم
[illegible] لو لم يكن العالم ازليا لكانت ماهيته

ما به للعدم وكلما كان ماهيته ما به للعدم فان ذلك المعلول من لوازم ماهيته ما به للعدم والا لزم
الانقلاب من ان كان العدم الى امتناع العدم وهو محال فثبت ان العالم لو لم يكن ازليا فما به
ماهيته للعدم من لوازم ماهيته وكل ماهية قابليتها للعدم من لوازمها لم يكن ازليا به
لان المراد بالازلي ما يمتنع عليه العدم فثبت ان العالم لو لم يكن ازليا لما كان ازليا والحقيقية المقدم فكذا
بيانه من حدوث العالم واعلم ان هذا الدليل يبطل مذهب الصابئة لانهم اعتقدوا امتناع عدمه
لانه واجب لذاته لا مذهب الفلاسفة فانهم يسلمون جواز العدم على العالم بالنظر الى ذاته
ولكنهم يقولون يمتنع عدمه لامتناع عدم علته ومن البين ان هذا الدليل لا يفيد ذلك ويمكن ان
يقال في ابطال مذهب الفلاسفة ان علة العالم وموجده ليس موجبا بالذات والا لكانت الاجسام
قديمة وقد بينا حدوثها فهو اذن فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يجوز ان يعدم الاجسام
وان يعدمها فبطل قولهم انه يمتنع عدمه لاستحالة عدم علته قال اما الفلاسفة فقد احتجوا
بامور احدها ان المؤثر في العالم موجب لذاته فيلزم من دوامه دوام العالم اقول تقرير
هذا الوجه ان يقال لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات لزم دوام العالم بدوام مؤثره
لكن المقدم حق والتالي مثله اما الشرطية فظاهرة لامتناع عدم المعلول مع بقاء علته التامة
حقيقة المقدم فلان المؤثر في وجود العالم لو كان قادرا فلا يخلو اما ان يقدر على الايجاد
في الازل او لا يقدر عليه وكلاهما محال اما الاول فلان المعنى من الايجاد الاخراج من العدم
الى الوجود وذلك ينافي الازلية واما الثاني فلان عدم تمكنه وقدرته عليه اما ان يكون
لعدم المقتضي او لوجود المانع والاول محال لانه اخراج للقادر عن القادرية وكذا الثاني لان ذلك
المانع ان كان واجبا لذاته امتنع زواله فوجب ان لا يصح منه وجود العالم وان كان ممكنا كان له مؤثر
وذلك المؤثر ان كان قادرا كان المانع حادثا والا امتنع ان يكون العدم فعلا للمختار وحينئذ لا يكون
الامتناع ازليا واذا لم يكن

الامتناع ازليا كان قادرا على الايجاد في الازل والمقدر خلافه وان كان موجبا لزم من دوامه دوام ذلك
المانع ومن دوام المانع دوام الامتناع فكان يمتنع ان لا يصح وجود العالم اصلا ولما بطل كون المؤثر
في وجود العالم قادرا تعين كونه موجبا وهو المطلوب قال وثانيها انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان
عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال فرض عدمه وهذا خلف اقول تقرير هذا
الوجه ان يقال لو امتنع العدم على الزمان لامتنع عدم العالم لكن المقدم حق والتالي مثله اما الشرطية
فلانا بينا ان الزمان من لوازم وجود الحركة فيكون الحركة شرطا لوجود الزمان فلما كان شرطا لما كان واجبا
لذاته كان واجبا لذاته فالحركة واجبة لذاتها ثم انها من لوازم الجسم فيكون الجسم ايضا واجبا لذاته ثم انها
من لوازم الجسم فيكون الجسم ايضا واجبا لذاته لهذا التقرير بعينه ولما كان واجبا لذاته امتنع عدمه فعلم
امتناع عدم العالم على هذا التقرير فصحت الشرطية واما حقيقة المقدم فلان الزمان لو عدم لكان عدمه
بعد وجوده وهذه البعدية ليست بالمعلولية ولا بالطبع لان ما كان كذلك جاز جمعه مع ما كان قبلا والعدم
امتنع جمعه مع الوجود فاذن هذه البعدية بعدية بالزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا حال كونه
معدوما وهو محال فاذن يمتنع عدمه بعد وجوده فصحت حقيقة المقدم ايضا قال وثالثها ان كل ما يقبل العدم
فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه الى الاخر اقول تقريره ان يقال لو صح العدم على العالم للزم اجتماع
النقيضين وانه محال اما الشرطية فلان كل ما صح عليه العدم فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه
والا لزم الانقلاب من الواجب الى الممكن وانه محال ولما كان يستدعي محلا لثبوتها لكونه صفة ثبوتية
على ما مر بيانه من ان المعنى من قولنا ان الامكان لا بد له من محل لثبوته انه لا بد من شيء يحكم عليه بانه
ممكن الاتصاف بذلك العدم فحينئذ ذلك الشيء الذي يحكم عليه بهذا الحكم اما ان يكون وجود ذلك الشيء القابل
الذي يحكم عليه بهذا الحكم اما ان يكون وجود ذلك الشيء القابل للعدم او غيره والاول محال لانه لا
يمكن اتصافه بامر لا بد ان يكون باقيا مع ذلك الشيء ووجود الشيء لا يستمر مع عدمه والعلم بهذين القسمين
بديهي ولما بطل هذا القسم تعين القسم

الثالث وهو ان يكون المحكوم عليه بامكان الاتصاف بالعدم امرا مغايرا للوجود وذلك الشي
هو الذي نسميه بالهيولى فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى والهيولى لا يصح عليها العدم
والا لكان لها هيولى اخرى لما مر بعينه والكلام في الهيولى الثانية كالكلام في الاولى فيلزم
التسلسل وانه محال فاذن كل ما يقبل العدم فله هيولى غير قابلة للعدم وقد ثبت ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة الجسمية فيلزم وجوب وجود الجسم على تقدير جواز عدمه وهذا خلف
قال واحتج المسلمون على وجوب الحدوث بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون لاعدام
معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده
محال اقول هذا هو الوجه الذي تمسك به اصحاب ابي الحسين البصري وغيره من
المتكلمين وتقريره ان نقال لو انتفى العالم بعد وجوده فانتفاؤه لا يخلو اما ان يكون لاعدام
معدم لوجوده او لطريان ضد له او لانتفاء شرط من شروط وجوده والاقسام
الثلاثة باطلة فالقول بانتفاء العالم بعد وجوده محال اما الشرطية فظاهرة لان تعقل
هذه الثلاثة غير معقول واما انتفاء القسم الاول فلان الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا
او امرا عدميا والاول محال لانه يستحيل ان يكون منشأ ومنشأ عدم العالم نسبة ما والامر الذي
له تلك النسبة لا يجوز ان يكون [illegible] عن عدم العالم لامتناع ان يكون
الامر الوجودي [illegible] بل يكون ذلك لان ذلك الامر الوجودي اقتضى عدم العالم وحينئذ يكون
ذلك اعداما بالضرورة لكن ليس هو القسم الاول الذي نتكلم فيه بل القسم الثالث ولقائل
ان يقول لا نسلم استحالة الامر الوجودي المعدم للعالم في الصورة الرابعة علمه اللهم
الا ان يفسر ضد الشي بما يلزم من وجوده عدمه لكن يكون تغيير الاصطلاح ويتعذر به
في انتفاء القسم الثالث على ما سنعرفه والثاني ايضا محال لان الاعدام اذا لم يكن امرا
وجوديا [illegible]

فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل العدم والا لكون
احد العدمين مخالفا للاخر فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون العدم ثبوتا هذا
خلف ولقائل ان يقول لا نسلم انه لا فرق بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل العدم فان الفرق
بينهما واضح بين عند العقل قوله والا لكان لكل واحد من العدمين تعين وثبوت ممنوع ان عني بهما التعين
والثبوت الخارجيين ومسلم ان عني به التعين والثبوت الذهنيين ولا نسلم انه محال فان لكل واحد من
الاعدام تعينا وثبوتا في الذهن وله تقرير اخر وهو ان يقال لو كان الاعدام امرا عدميا لكان عدم الشي لا يوجد
الجوهر الا بعد وجوده حتى يكون عدمه مقتضيا لعدمه ولو كان كذلك لكان ذلك غير القسم الاول الذي
نتكلم فيه بل القسم الثالث لانه لا معنى لعدم العالم لانعدام شرطه الا عدمه لعدم شي توقف وجوده
عليه واما انتفاء القسم الثاني وهو عدمه لطريان الضد فلوجهين احدهما ان التضاد من الجانبين فانه يكون
من الجانبين وحينئذ لم يتوقف حدوث الضد الطارئ على انتفاء الضد الاخر الا ان وجوده مع وجود
الاخر وحينئذ يلزم ان لا يكون الضد ضدا او يلزم اجتماع الضدين في محل على انتفاء الضد الاخر استحال
ان يكون انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث الضد والا لتوقف عليه فيلزم توقف كل واحد منهما على الاخر وانه
دور محال الثاني ايضا ان عدم العالم بطريان الضد محال لان الطارئ كما انه ضد للعالم
فكذلك العالم ضد له لان التضاد حاصل من الطرفين واذا كان كذلك فليس انتفاء العالم بطريان الضد اولى
من امتناع ذلك الضد بوجود العالم فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد
منهما غير وجود كل واحد منهما وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بوجود الاخر فيلزم جواز وجود كل
منهما مع وجود الاخر فيلزم جواز اجتماع الضدين وهو محال ولقائل ان يقول لا نسلم ان التضاد [illegible]
من الطرفين لجواز ان يكون حاصلا من الطرفين لجواز امرين وجود احدهما يستلزم عدم الاخر ووجود الاخر
لا يستلزم عدم الاول هذا وان لم نجد له مثالا لكنه غير ممتنع عقلا فلا بد له من البرهان فان قلت
برهان ذلك انه اذا اصدق

مثلا كلما كان ا ب لم يكن ج د وجب ان يصدق كلما كان ج د لم يكن ا ب والا فقد يكون اذا كان ج د فاذا كان ا ب ومعنا كلما
كان ا ب لم يكن ج د ينتج قد يكون اذا كان ج د لم يكن ج د وانه محال قلنا لا نسلم استلزام كذب
المقدمة الثانية لما ذكرتم من الموجبة الجزئية فان نقيض قولنا كلما كان ج د لم يكن ا ب هو قولنا
لا يكون اذا كان ج د لم يكن ا ب وهو لا يستلزم قولنا قد يكون اذا كان ج د فان جواز عدم استلزام
الشيء الواحد لشيء من النقيضين فان كون الانسان ناطقا لا يستلزم كون الحمار ناهقا ولا عدمه
سلمنا لزومها اياها لكن لا نسلم استحالة قولنا قد يكون اذا كان ج د لم يكن ج د فان الملازمة
الجزئية بين النقيضين ثابتة بالقياس المستظهر من الشكل الثالث في الاوسط فيه مجموع
النقيضين قال انه لا نقول الحادث اقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه متعلق السبب والبقاء
ليس كذلك الى اخره اقول هذا منع للمقدمة القائلة بانه ليس ابقاء احد الضدين بالنفي
اولى من العكس مع ذكر المستند من وجوه ثلثة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان ابقاء الباقي
الذي هو العالم بالضد الحادث الباقي وظاهر انه اولى لوجوه ثلثة احدها ان الحادث اقوى من
الباقي لانه متعلق بالسبب والباقي منقطع التعلق عن السبب ضرورة استغنائه عنه والشيء
مع وجود السبب اقوى من الشيء لا مع وجود سببه الثاني ان الحادث يمتنع عدمه لانه لو
عدم مع انه حادث لزم ان يكون عدمه مقارنا بالوجود الثالث انه يحتمل ان يمنع الباقي تعلق
حلول الحادث باعداد اكثر من اعداد الجواهر فهو لكثرة اعداده يكون اولى من اعدام الجواهر
من العكس قال الجواب عن الاول بانا بينا ان الباقي حال بقائه متعلق السبب وعن الثاني
انه لا يقول الحادث يوجد ويعدم معا بل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود
وعن الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال اقول هذه الاجوبة اعتراضات على
الوجوه المذكورة لمستند المنع لا جوابا عنه وانه غير مسموع عند اهل النظر ومع ذلك فنحن
نقرر كل واحد منها اما

الجواب فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الباقي منقطع التعلق عن السبب فانا بينا ان الباقي حال بقائه
متعلق السبب لانه ممكن وكل ممكن لا بد له من سبب يترجح وجوده على عدمه واما الجواب عن
الثاني فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الباقي لو اعدم الضد الحادث يلزم ان يكون عدم الحادث
مقارنا بالوجود وانما يلزم ذلك لو كان اعدامه اياه حال حدوثه وليس كذلك بل المراد من اعدامه
اياه انه يمنعه من الدخول في الوجود سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الباقي ليس كذلك فان الباقي لو عدم مع انه
باق لزم ان يكون عدمه مقارنا بالوجود واما الجواب عن الثالث فتوجيهه ان يقال لا نسلم تمام ما ذكرتم
من الاحتمال فانه لو جاز ذلك لجاز اجتماع المثلين والامثال وانه محال بالضرورة واعلم ان اهل الاحتمال منقول
عن المعتزلة فان قوما منهم جوزوا اجتماع المثلين في المحل الواحد حتى قالوا يجوز ان يطرأ على المحل الواحد اعداد
من البياض بعدم ما كان فيه من السواد الواحد وترجح جانب البياض على الباقي بسبب كثرة اعداده
وقوما اخرين منعوا من اجتماع المثلين في محل واحد لكن قالوا يجوز اجتماع اعداد من الضد باعتبار نفسها
وكلا القولين باطلان لامتناع اجتماع المثلين سواء كان في المحل او بنفسها واما ابقاء القسم
الثالث وهو عدم العالم لانتفاء شرط من شرائط وجوده قال الامام في بيانه ان ذلك الشرط لا يكون
الا العرض فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور
وانه محال وقال الخونجي في بيانه ان ذلك الشرط اما ان يكون واحدا معينا او غير معين والاول محال لانه
واحدا لا يجوز بقاء الجوهر عند عدمه فلا يكون محتاجا اليه والثاني محال ايضا اذ لا يعين له على
وجه لا يوجد الا يستحيل الاحتياج اليه وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم انحصار ذلك الشرط في
العرض وما الدليل عليه واما الثاني فلانا لا نسلم صدق قوله انه لا واحد الا ويجوز بقاء الجوهر عند عدمه
لكنه ظاهر بان الجوهر يحتاج الى امور معينة فعدل اسنادها بقاء الجوهر وان عني بالتعيين التعين عندنا
فنختار القسم الثاني وهو ان ذلك الشرط غير معين قوله ما لا تعين له لا يوجد ممنوع فانه لا يلزم من كون الشيء
غير معين بالنسبة الى

العدم

عقولنا عدم كونه غير متحيز في نفسه حتى لا يوجد وقد يمسكوها المنوسر على ان الافلاك لا تقبل
ان يقال لو كانت قابلة للفيلة المستقبل لظهر انفصا زمنها عند بطول الرصد والانفصال
ولو كان كذلك لكانت الافلاك الان اصغر مما شاهده القدماء من المنجمين ولما كان الثاني باطلا
فكذا المقدم قال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسئلة الحدوث اقول ويرد الجواب
عن الاول ان يقال الشرطية ممنوعة لانه اما ان يقدر على الحادث في الازل او لا تقدر يعني فيما هو في
الازل اما ان يكون قادرا اولا يكون ويعني به انه في الازل اما ان يكون قادرا على الايجاد فيه او
لا يكون ان عنيتم الاول فمحال لانه قادر قولكم المعنى من الحجة لو خرج من العدم
الى الوجود في ذلك [illegible] الازلية قلنا مسلم ولكن لما اذا يلزم منه انه لا يكون قادرا في الازل
وانما يلزم ذلك لو لزم من كونه قادرا في الازل كونه قادرا على الحادث في الازل وليس كذلك
بل هو قادر في الازل على الحادث فيما لا يزال وان عنيتم الثاني فمختار انه ليس بقادر في الازل على
ممكنه وقدرته اما ان يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع قلنا لا نسلم الحصر وانما يلزم ذلك
ان لو كان فعله لا بعلة وهو ممنوع فان عدم كون الشيء متمكنا وقادرا امر عدمي والامور
العدمية لا تحتاج في [illegible] العلة وان كان كذلك فلا يعلل سلمنا كونه معللا لكن لم لا يجوز
ان يكون معللا بوجود مانع يمنع نداله قوله لو كان كذلك لوجب ان لا يصح منه وجود العالم
فيما لا يزال مطلقا [illegible] يمتنع منه وجود العالم في الازل ممنوع وعدم لزومه منه
ويرد الجواب عن الثاني ان يقال لا نسلم ان كون الشيء قبل غيره وكونه بعد غيره يقتضي
ان يكون تلك القبلية والبعدية بالزمان فان اجزاء الزمان بعضها متقدم على البعض وبعضها
متأخر عن البعض مع امتناع ان يكون ذلك التقدم والتأخر بالزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان
ويرد الجواب عن الثالث ان يقال لا نسلم ان الامكان لا بد له من محل يقوم به وانما يلزم ذلك
لو كان امرا وجوديا وهو ممنوع

بالعدم

ونحن قد بينا كونه امرا عدميا والامر العدمي لا يستدعي محلا قال الجواب عن الرابع ان يقول لم لا يجوز ان يعدم
باعدام الفاعل الى اخره اقول اما الجواب عن الشبهة الرابعة فتوجيهه ان يقول لم لا يجوز ان يعدم
باعدام الفاعل كما صار اليه القاضي ابو بكر قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا قلنا لم لا يجوز
ان يكون عدميا ومتميزا عن غيره قوله لو تميز احد العدمين عن الاخر لكان لكل منهما ثبوت قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل متميز ثابتا في الخارج وهو ممنوع فان المنافيات في العدميات واضح اذ ترك
ان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم العلة عدم المعلول وعدم غيرهما لا يوجب ذلك
ولولا ان بعضها متميز عن البعض والا لما كان كذلك فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعدم
الشيء بعد وجوده البتة لانه يقال اذا انعدم شيء فاما ان يتجدد امر من الامور او لا يتجدد فان
لم يتجدد امر فهو لم يعدم بعد وجوده والعلم به ضروري وان تجدد امر من الامور فالمتجدد
لا يخلو اما ان يكون امرا عدميا او وجوديا والاول محال اذ لا فرق بين ان يقال لم يتجدد امر من
الامور وبين ان يقال تجدد العدم والا لزم ان يكون احد العدمين مخالفا للاخر وهما لا عينة وهما

منتفيان

في العدم الصرف والنفي المحض محال والثاني ايضا محال لانه لو كان امرا وجوديا لكان فيه تكلف الخلاف
لهما من الاعدام الموجود الاول وليس كالاضافية ولما كان [illegible] باطلا فكذا ما ذكرتموه سلمنا
فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الشيء بطريان ضده قوله في الوجه الاول
حدوث الضد الطارئ يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نسلم وهذا لان عندنا عدم الباقي
معلول للضد الطارئ والعلة لا يتوقف وجودها على المعلول وان يمتنع انفكاكها
عنه فان قلت لو لم يتوقف حدوث الضد الطارئ على عدم الباقي لجاز وجوده بدون
عدم الباقي وذلك مستلزم جواز اجتماع الضدين وانه محال قلنا لا نسلم جواز وجوده بدونه
حسنئذ وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه انه مستلزمة فان العلة وان لم يتوقف وجودها
على وجود المعلول لكن فانها تستلزم

وجود المعلول فيمتنع وجودها دون وجود المعلول فيمتنع قوله في الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع عدمه لطريان ضد لان المضادة دايما تكون من الجانبين فليس اعدام الباقي بطريان الضد اولى من اندفاع الضد الطاري ببقاء الضد الثابت قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال جانب الحادث لحدوثه اقوى وان لم يعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا هذا التقسيم ايضا لكن لم لا يجوز ان يعدم لانتفاء الشرط واعدامه به ظاهر لان العرض لم يستغن عن الجوهر ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض يعدم الجوهر لا يقال لو كان كذلك يلزم الدور قلنا لا نسلم وانما يلزم الدور ان لو احتاج كل واحد منهما الى الاخر وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض مثلا لا يمكن احدهما لحاجته الى الاخر كالمضافين ومعلولي علة واحدة والمثلان لا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر لاحتياجه اليه بل لكونه لازما له ووجود انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم ولما ما ذكره في النوع الشرطية ممنوعة وانما يلزم ذلك لو كان الفلك قابلا للانتقاص وهو ممنوع قال تقسيم الاجسام الجسم اما بسيط واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك اقول الجسم اما بسيط واما مركب ونعني بالمركب هاهنا ما يقابل البسيط الحقيقي وهو الذي تركبت فيه اصلا لانا لو عنينا به ذلك لكان معنى هذا الكلام ان الجسم ينقسم الى ما فيه تركيب والى ما ليس فيه ذلك وليس كذلك لان كل جسم مركب اما عند المتكلمين فمن الجواهر الفرد واما عند الفلاسفة فمن الهيولى والصورة بل نعني به ما يكون مقابلا للبسيط بمعنى اخر وهو الذي يشابه كل واحد من اجزائه الجسمانية كلمة في تمام الماهيه او الذي يكون كل واحد من اجزائه يساوي كلمة في الاسم والحد كالما والهوا والعظم والعصب واللحم فانا قيدنا الاجزا في التعريف الذي ذكره الامام بالجسمانية لئلا ينتقض بالهيولى والصورة فان كل واحد منهما جز الجسم

وليس مشابها لكله في تمام الماهية وعرف المركب بانه الذي لا يكون كذلك وهو الجسم الذي لا يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية مشابها لكله في تمام الماهيه كالسرير في البدن والتجلي عن خالك كان الاعضا الاليه وانما قدم تعريف البسيط لان تعريفه تعريف بالملكه وتعريف المركب تعريف العدم المقابل لها لان العدم والملكه وقد تقرر ان الملكه اعرف من العدم والاعرف يجب التقديم على الاخفى قال اما البسيط فاما فلكي او عنصري واما الاجسام الفلكيه فقد اتفقت الفلاسفه انها لا ثقيله ولا خفيفه ولا حاره ولا بارده ولا رطبه ولا يابسه ولا تقبل الخرق والالتيام والكون والفساد اقول لما فرغ من تعريف البسيط والمركب شرع في تقسيم الاجسام البسيطه الى الاجسام الفلكيه والى الاجسام العنصريه وهذا البحث يعرض في كتب الفلاسفه بما السما والعالم ولا يعرض الاعضا البسيطه والاعضا المركبه لانها ليست من اقسام الجسم البسيط بل ان ذلك من جملة صناعة الطب بل لاحكام الاجسام البسيطه الفلكيه لسبقها على العناصر وشرفها عليها وقال ان الفلاسفه قالوا انها لا ثقيله ولا خفيفه ولا حارة ولا بارده ولا رطبه ولا يابسه ولا تقبل الخرق والالتيام والكون والفساد قال احتجوا بان الجهه من حيث ان تكون الجهة امرا موجودا ولحج عليه بوجهين احدهما قوله الجهه مقصد المتحرك وتقريره ان نقول الجهة ما يقصدها المتحرك بالحصول فيها والنفي المحض والعدم الصرف لا يكون مقصدا بالحصول فيه بجهة من الشكل الثاني ان الجهه ليست نفيا محضا وعدما صرفا واذا لم يكن كذلك كانت من الامور الوجوديه ضرورة لا يقال لا نسلم صدق الكبرى فان العدم قد يكون مقصودا للمتحرك فان المتحرك من السواد الى البياض يقصد السلخ وهو غير موجود لانا نقول هذا غير متوجه علينا لانا ما ادعينا ان الاعدام لا تقصد بل قلنا الاعدام لا تقصدها المتحرك لان تحصل فيها كما ذكرتموه من الصورة المتحرك تقصد

وجود ذلك الامر المعدوم الى ان يحصل فيه قوله ويستحيل ان يشار اشارة الى الوجه الثاني من
هذين الوجهين وتقريره ان يقال الجهة يمكن ان يشار اليها اشارة حسية ولا شيء من
العدم المحض والنفي الصرف يمكن الاشارة اليه اشارة حسية فالجهة ليست نفيا محضا
بل هي امر موجود قوله وهي غير منقسمة الجهة التي بينا انها موجودة ليست منقسمة
في امتداد الحركة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ادنى الجزئين منها فلا
ان يسمى متحركا او يبقى متحركا فان كان الاول كان ذلك الجزء هو الجهة لا ما وراءه فالجهة ليست
الجهة هذا خلف وان كان الثاني فاما ان يقال انه يتحرك عن الجهة او يقال انه يتحرك
الى الجهة فان كان الاول يكون الجهة هو ذلك الجزء وما وراءه لا يكون جهة وقد انضاف الى الجهة
وان كان الثاني فحينئذ لا يكون ذلك الجزء من الجهة بل الجهة ما وراءه فيصح ان الجهة غير منقسمة
في امتداد الحركة ثم قال وبينوا انه لا بد من محدد كري يتحدد به الفوق والتحت بمحيطه ومركزه
الى لا بد من محدد كري سطحه محيط بغاية القرب ومركزه غاية البعد برهان ذلك
ان نقول اما ان يتصف الجسم المحدد بشيء من الملاء والخلاء المتشابه الجهة التي بينا
شانها او لا يتصف الى ذلك القسم الثاني باطل لانه ليس بعض الحدود المفروضة
منه في ذلك الخلاء والملاء المتشابه بان يكون جهة اولى من العكس فتعين الاول
وحينئذ نقول ذلك الجسم المحدد اما ان يكون كريا او لا يكون والثاني باطل لانه اذا لم يكن
كريا لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب منه واما البعد عنه فلا يتحدد به اصلا
واذا كان كريا فاما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والثاني محال لانه ان احاط
احدهما بالاخر كان المحيط كافيا في ذلك التحديد لانه يحدد غاية البعد بمركزه وغاية
القرب بمحيطه واذا كان كذلك فلا يكون للمحاط به تاثير في ذلك التحديد فامتنع تحصيل
الحاصل وان لم يحط

احدهما الاخر كان لكل واحد منهما مختصا بمقدار معين من البعد والقرب دون ما هو اقل منه او اكثر
بالنسبة الى الحدود الكل الاختصاص انما يكون لامتياز ذلك الحيز عن سائر الاحياز بخاصية فيكون
الجهة محددة قبلها لا بهما ولانه لو كان كذلك لما حصل بكل واحد منهما الا غاية القرب فقط
دون غاية البعد لما بطل ذلك تعين ان يكون المحدد جسما كريا واحدا سطحه محيط بغاية
البعد وهو المطلوب فعلم انه لا بد من جسم محدد للجهات قال وهذا المحدد غير قابل للحركة
المستقيمة والا لكانت الجهتان اعني ما عنه واليه حاصلتين له لا به اقول اعلم انه لما فرغ
عن بيان وجود المحدد شرع في بيان حكم من احكامه وهو ان المحدد المذكور لا يقبل الحركة
المستقيمة لان كل متحرك على الاستقامة فهو منتقل من جهة الى جهة فلو كان المحدد
متحركا على الاستقامة فهو منتقل من جهة الى جهة فلو كان المحدد متحركا على الاستقا
لكان منتقلا من جهة الى جهة ولو كان كذلك لكانت الجهتان اعني الجهة التي انتقل منها
والتي انتقل اليها حاصلتين له فلا يكون هو محددا للجهات وقد فرضنا محددا لها هذا خلف
فثبت ان الحركة المستقيمة على هذا الجسم محال قال واذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة
لا يكون ثقيلا ولا خفيفا اقول لما فرغ مما يتوقف عليه تقرير المطالب المذكورة شرع في
تقريرها وقال اذا لم يكن المحدد قابلا للحركة المستقيمة لزم منه ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا
لان الثقيل هو الذي يتحرك الى الوسط بالحركة المستقيمة والخفيف هو الذي يتحرك عن
عن الوسط بالحركة المستقيمة وليس الفلك المحدد بقابل للحركة المستقيمة على ما بينا ومع
من الشكل السابق الفلك المحدد لا يكون ثقيلا ولا خفيفا واذا لم يكن ثقيلا ولا خفيفا لزم
منه ان لا يكون حارا ولا باردا اما اولا فلان الحرارة توجب الخفة والبرودة توجب الثقل
بلا استقلال واما ثانيا فلانه لو كان حارا او باردا لكان في غاية الحرارة او البرودة والتالي
باطل لما تقدم مثله بيان

الشرطيه ان طبيعته لو اقتضت السخونه او البروده مع انعدام بسيطها عن العوائق
والموانع وجب ان يحصل له كمال السخونه او كمال البروده لان الفاعل اذا لقي القابل
خاليا عن العائق وجب حصول كمال الاثر فيه ثم ان السخونه ايضا مسخنه والبروده
ايضا مبرده وكل واحد منهما معاضد للطبيعه في اقتضا السخونه او البروده
فوجب ان يتزايدا والامتناد الملازم فلان الفلك لو كان في غاية الحرارة لكان اعلى
الهوا اسخن من الهوا الملاصق للارض بل كان يحترق هذه العناصر كلها لانها
في وسط الفلك كالنقطه في المحرق ولانه لو كان في غاية البروده لاستولى البرد
والجمود على العناصر ولو كان كذلك لما كان يتكون الحيوانات واما انه ليس برطب
ما نبين لان الرطب هو الذي يقبل الاشكال بسهوله واليابس هو الذي يقبلها
بعسر وشي منهما لا يتم الا بالحركه المستقيمه التي على الفلك المحدد محال قال ولم يقبل
الخرق والالتيام لان ذلك حركه مستقيمه اقول اما الخرق فلانه لو قبل الخرق لتحرك
الاجزا المتحركه عند نفوذ الخارق فيه الى الجوانب بالحركه المستقيمه فيكون الحركه
المستقيمه عليه ممكنه وقد بينا استحالته ذلك في اما الالتيام فلانه قبل الالتيام تحركت
الاجزا التي منها يحصل الالتيام في مواضعها اما كلها الى موضع يحصل فيه الالتيام
او بعضها الى موضع البعض الاخر وكيف كان يكون ذلك بالحركه المستقيمه ممتنع عليه
وقد ابطلناه لا يقال اللازم هاهنا جواز الحركه المستقيمه على اجزا المحدد لا على المحدد
وانتم بينتم استحالتها على المحدد فقط لانا نقول ما ذكرناه من البرهان كما دل على استحاله
الحركه المستقيمه على المحدد فقد دل ايضا على استحالتها على اجزايه قال واما انه لم يقبل
الخرق والالتيام كان بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال اقول الفلاسفه لما اثبتوا ان الفلك
المحدد للجهات

مخالفه

لم يقبل الخرق والالتيام استدلوا منه كونه بسيطا على معنى انه غير مركب من اجسام
الطبايع بان قالوا كل مركب يصح عليه الانحلال وذلك لا ياتي الا بالحركه المستقيمه وكل مركب
يصح عليه الحركة المستقيمه فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يصح عليه الحركه المستقيمه
فليس بمركب فيتركب قياسا هكذا الفلك المحدد لا يصح عليه الحركه المستقيمه وكل ما لا يصح عليه
الحركه المستقيمه فليس بمركب ينتج الفلك المحدد ليس بمركب فهو اذن بسيط قال وكل بسيط
فكل جز يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي يحصل عليه الجز الاخر لان الاخر اقول
الغرض من تركيب هذا الدليل بيان ان الفلك قابل للحركة وهو مركب من قياس في الشكل الاول
صغراه قوله وكل بسيط فكل جز يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي يحصل عليه الجزء
الاخر وكبراه قوله وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة اما الصغرى فلان البسيط على ما ذكرنا
هو الذي يكون اجزاؤه متشابهه في تمام الماهيه وكل اجزا هذا شانه وجب
ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر لان المتساويات في تمام الماهيه يجب اشتراكها في جميع
اللوازم والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وانه محال وكل جز يفرض ملاقيا لجز اخر او مسامتا
له فانه يجب ان يصح على سائر الاجزا تلك الملاقاه والمسامته فعلم ان كل جز يفرض في البسيط
يمكن ان يحصل على الوضع الذي يحصل عليه الجز الاخر واما الكبرى فظاهرة ولما ثبت المقدمتان تنتجان
ان كل بسيط فهو قابل للحركة ثم نقول الفلك بسيط وكل بسيط قابل للحركة ينتج ان الفلك قابل
للحركة وهو المطلوب قال وكل ما كان كذلك ففيه ميل محرك اقول هذه المقدمة لبيان قياس ينتج
قولنا الفلك فيه ميل محرك وتقريرها ان نقول كل ما كان قابلا للحركه ففيه ميل محرك لانه
لو لم يكن فيه ميل محرك لما كان قابلا للحركه لانه لو حاولت الحركة عليه حسن فلاح اما الدافع
في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان بالتقرير الذي مر في المحجة التي حكيناها عن يحيى
الخلا فعلم ان كل ما لا ميل فيه

فهو غير قابل للحركة فعنده مثل محرك بيّن أن الفلك فيه مثل محرك ثم نقول الفلك قابل للحركة وكل
ما هو قابل للحركة ففيه مثل محرك بيّن أن الفلك فيه مثل محرك وهو المطلوب قال وكل ما كان كذلك
فهو متحرك بالاستدارة أقول هذا إشارة إلى بيان قياس منتج لقولنا الفلك متحرك بالاستدارة وبيان
أن تلك الحركة ليست على استقامة فهي بالاستدارة وبيان ذلك هو أن المثل فيه محركة والفلك
لا عائق فيه عن قبول الحركة لما بيّنا أنه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العائق
وجب أن ينتهي التحريك ثم نقول الفلك فيه مثل محرك وكل ما فيه مثل محرك فهو متحرك
يلزم من هذا القطع بكون الفلك متحركا وتلك الحركة لا يجوز أن تكون مستقيمة لما بيّنا أن
الفلك لا يقبلها فإذن هي حركة مستديرة فالفلك متحرك بالاستدارة وهو المطلوب قال
وكل متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعية إلى آخره أقول الغرض من هذا الكلام بيان أن الفلك حيوان
متحرك بالإرادة وقبل الخوض في بيانه فلنعلم أن الحركة إما طبيعية أو قسرية أو اختيارية لأن المحرك
للجسم إما أن يكون معنى قائما به ليس مستفادا من غيره أو لا يكون كذلك فإن كان الأول فإن كان له
شعور بذلك فهو الحركة بالاختيار وإن لم يكن له شعور فهو الحركة بالطبع وإن كان الثاني فهو
الحركة القسرية إذا ثبت هذا فنقول إن حركة الفلك بالاستدارة ليست طبيعية لأن الحركة الطبيعية
هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكلاهما محال في المستديرة أما الأول فلأن كل نقطة
يتحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها هي عين حركته إليها والمهروب عنه بالطبع
لا يكون مطلوبا بالطبع فتلك الحركة ليست هربا بالطبع عن شيء لا يقال الجزء المستقيم الحركة
يطلب بالطبع بحركته نقطة وعند وصوله إليها يفارقها بالطبع فصار المطلوب متروكا
بالطبع لأنا نقول لا نسلم لزوم ذلك إنما يلزم ذلك أن لو كانت الطبيعة وحدها مبدأ الحركة
وليس كذلك بل المبدأ للحركة هو الطبيعة بمشاركة الأحوال الغير الطبيعية ولعل تلك الأحوال
درجات القرب والبعد

فالطبيعة عند تحريكها الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وإذا وصلت
الجسم إلى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى غير ملائمة الطبيعة معها فتقتضي الحصول
في حيز آخر وإذا كان كذلك كان الطالب بالطبع الوصول في الحيز الأول غير الهارب عنه بالطبع لأن الطالب هي الطبيعة
الطبيعة مع الحالة الأولى والهارب الطبيعة مع الحالة الثانية وأحدهما غير الآخر وإن اشتركا
أو نقول الحركة التي بها يطلب بالطبع الوصول إلى الحيز الأول غير الحركة بها يطلب الهرب عنه
والمدعى أن الطبيعة بالحركة الواحدة لا تجعل الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا عنه بالطبع
وأما الثاني وهو أنه لا تكون الحركة المستديرة طلبا لحالة ملائمة فلوجهين أحدهما أن الطبيعة
إذا أوصلت الجسم إلى الحالة المطلوبة سكّنته والمستديرة ليست كذلك لأنها غير منقطعة
الثاني أن الطلب الطبيعي لكمال فائت لا بد له أن يكون على أقرب الطرق وإلا لكانت الطبيعة صارفة
عنه فتكون الطبيعة محركة إليه وصارفة عنه وأنه محال وأقرب الطرق هو المستقيم وكل حركة
طبيعية مستقيمة وينعكس بعكس النقيض إلى أن ما لا يكون مستقيما لا يكون طبيعيا لكن المستديرة
ليست مستقيمة فلا تكون طبيعية ونقول أيضا إنها أعني حركة الفلك بالاستدارة ليست
قسرية لأن القسرية هي التي تكون على خلاف الطبيعية ولما لم يكن هناك طبيعية استحال أن يكون على
ما يعاندها فامتنع كونها قسرية ولما بطل كونها طبيعية وقسرية تعيّن كونها إرادية
فحركة الفلك إذن إرادية فالسماء حيوان متحرك بالإرادة وفي الكتاب العزيز ما يدل على ذلك
وهو قوله تعالى وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون للعقلاء في لغة العرب وكذلك قوله تعالى
والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين والإمام [illegible] على أن الأفلاك لا تقبل الكون والفساد
وأرسطو ذكر لبيان ذلك وجهين أحدهما أن الفلك لو كان كائنا لصحت عليه الحركة المستقيمة
واللازم باطل لما مر فالملزوم مثله بيان الملازمة أن كل ما يكون جسم وكل جسم فله حيز
طبيعي فللمكون حيز طبيعي

جين

في كونه اما ان يكون في حيزه الطبيعي او في حيز غير طبيعي واياما كان يلزم صحة الحركة المستقيمة
عليه اما اذا كان في حيزه الطبيعي فلان قبل تكونه فيه لا يكون خاليا لاستحالة الخلاء فيحصل فيه
جسم فاذا حصل هذا المكون فيه اي في ذلك الحيز فيه لاستحالة التداخل لخرج عنه و
ان لم يكن من نوع هذا المكون فحين حصل فيه فان اخرج عنه الجسم الذي يطلب العود
الى هذا المكان لو كان طبيعيا له ولا شك ان ذلك الجسم يطلب العود اليه بحركة مستقيمة
وهذا المكون من نوعه والا لكان المكان الواحد طبيعيا لجسمين مختلفين بالنوع وانه
محال واذا كان من نوعه صح عليه ايضا الحركة المستقيمة لان كل ما صح على شخص من
نوع صح على سائر اشخاصه وان كان ذلك الجسم من نوع المكون فاذا حصل المكون
فيه فقد خرج ذلك الجسم عنه بالحركة المستقيمة فالمكون ايضا يكون قابلا
لها لما عرفت واما اذا كان تكونه في حيز غير طبيعي فلانه يتحرك بالطبع الى حيزه
الطبيعي لان المكان الطبيعي مطلوب بالطبع فيكون متحركا بالاستقامة ويكون
كل كائن ففيه ميل مستقيم فاذا جعلناه كبرى لقولنا لو كان الفلك كائنا لكان
كائنا انتج الشرطية المذكورة السابقة ان الفلك لو كان كائنا قبل ان حصلت
الصورة الفلكية في مادته اما ان يكون في حيزه الذي هو فيه الان على هذا الشكل
او لا يكون كذلك فالاول باطل والا لكان الفلك فلكا قبل حصوله فلكا وانه محال
وكذا الثاني لان استحالة الميل لا يزال يكون حركة مستقيمة وذلك على المحدد محال
قال والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الكلامية والحكمية اقول
نحن نلتقط من كتب الامام اجوبة هذه الكلمات ونلخصها فنقول اولا لا نسلم ان
الجهة لو كانت منقسمة في امتداد الحركة ووصل المتحرك الى احد جزئيها فحركته
اما عنها او اليها

منقسمة

لم لا يجوز ان يكون حركته في الجهة لا عنها ولا اليها سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد جسمين كريين
يحيط احدهما بالاخر قوله لو كان كذلك لكان المحيط كافيا في التحديد فلا يكون للمحاط به اثر
في ذلك قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الفلك الاعلى متقدما على غيره من الافلاك في
الوجود حتى اذا وجد الاعلى وحصل الغرض به امتنع ان يوجد الاخر لامتناع اجتماع
العلتين على معلول واحد اما اذا وجدا معا فلا يلزم ذلك والشيخ ابو علي نص في النمط
السادس من الاشارات على انه ليس للفلك الاعلى تقدم على الفلك المحاط به سلمنا
لكن الفلك المحيط استحال ان يكون محددا للجهات بالحركة المستقيمة لان مطلوب الهارب
اما ان يكون مقعر الفلك المحيط او مقعر فلك القمر والاول محال والا لكانت النار خارجة
عن حيزها الطبيعي وهو قسر دائم وانه خلاف المشهور من الفلاسفة بمعنى الذي
يكون المحدد للجهات الحقيقية فلك القمر ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يحصل التحدد
بجسمين كريين يحيط احدهما بالاخر قوله ان اختصاص كل واحد منهما بما هو مخصوص به من البعد
والقرب بالنسبة الى الاخر انما يكون لامتياز ذلك الحيز عن سائر الاحياز بخاصية قلنا
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون ذلك التخصيص للفاعل المختار مع تساوي الجهات في الاحياز
على ما ذهب اليه اهل السنة والبصريون من المعتزلة واما البغداديون من المعتزلة
فقالوا لم لا يجوز ان يقال يحسن من الحكيم الفاعل خلقها الا وهو اصلح فلان يكون صلاح
كل واحد منهما بذلك المقدار من البعد والقرب سلمناه لكن ما الدليل على انحصار القسمة فيما
ذكرتم من الاقسام اذ من المحتمل ان يكون المحدد للجهات شيئا اخر غير ما ذكرتم سلمناه لكن لم قلتم
بان المحدد لا يتحرك بالاستقامة وما ذكرتموه انما يستقيم ان لو كان لكل جسم حيز طبيعي وهو
ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن مطلق الحيز ولكن لا يجب ان
يستحق حيزا معينا بل من

الحائز ان يقال الفاعل هو الذي خصصه بحيز دون حيز ثم ان ذلك الفاعل ان اخرجه منه
الى غير مخصصه والا بقي فيه لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وهذا السوال
ذكره بعض الشارحين وفيه نظر لانه لا يرد على ما ذكروه اصلا لانهم ما ادعوا
اختصاص كل جسم بحيز طبيعي وانما قالوا كل متحرك بالاستقامة فهو متنقل من
جهة الى جهة سواء كانت الجهتان غير طبيعيتين او احديهما طبيعية والعلم به ضروري
نعم يرد على ما ذكره الامام في الملخص لانه قال في بيان هذا المطلوب لان المحدد جسم
وكل جسم فله حيز طبيعي فللمحدد حيز طبيعي فلو خرج عنه وحصل في غيره لرجع اليه بطبعه
فيكون الحيز محيطا به هذا خلف سلمناه لكن لم قلتم بان الفلك بسيط قوله لان كل
مركب قابل للانحلال قلنا ممنوع فان من يعتقد ان الفلك مركب كيف يسلم هذه
المقدمة ولئن سلمنا كونه بسيطا لكن لم قلتم بانه يمتنع عليه الحركة قوله بان
كل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل على الوضع الذي يحصل عليه الجزء الاخر قلنا لو صح
هذه المقدمة لجاز ان يماس فلك العطارد بمقعره محدب فلك الزهرة وذلك
يقتضي الخرق على الافلاك وانه باطل عندكم سلمناه انه يمتنع عليه الحركة لكن لم
قلتم بانه يلزم من هذا وجود الميل المحرك فيه وما ذكرتموه من الدليل قد اجبنا
عنه في مسألة الخلاء على انا نقول بعد التجاوز عن هذا كله ما ذكرتموه من البرهان
على امتناع الحركة المستقيمة على المحدد لا يمشي في غيره من الافلاك واذا كان
كذلك فجميع المطالب التي بنيتموها عليه لا يثبت الا للفلك المحدد فقط وانتم تدعون
امتناع الحركة المستقيمة على سائر الافلاك وثبوت تلك المطالب لها فاين البرهان
ولا يندفع ذلك الا بان يقال الافلاك متساوية في الماهية والامور المتساوية

في الماهية بحيث يستلزم الكل

في اللوازم لكن لو ثبت ذلك يلزم اشتراك العناصر للافلاك في جميع هذه الاحكام لتساويهما اياها
في الماهية ولهذه المقدمة ينبغي ثبوت الهيولى لجرمية الافلاك فلا يمكنكم منعها ولو
سلم منعنا تساوي الافلاك في الماهية ونقول لم لا يجوز ان يكون ماهية كل فلك
مخالفة بالحقيقة لماهية الفلك الاخر سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون حركة الفلك
بالاستدارة قسرية قوله لان القسر ما يكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر
قلنا لا نسلم ان الحركة القسرية ما يكون على خلاف الطبع فان الحجر المرمي من فوق يقع
قسرية فيه حركة قسرية مع انها موافقة للطبيعية بل القسرية هي التي يكون القوة المحركة
بذلك الحجر غير قائمة بالمتحرك كما عرفتموها واما ما ذكره ارسطو لامتناع الكون والفساد
على الافلاك فضعيف اما الوجه الاول منه فلانا نقول لم لا يجوز ان يكون حيزه لكونه في
الطبيعي ولا يكون الجسم الذي فيه من نوعه قوله فاذا حصل المكون فيه خرج عنه
ذلك الجسم قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون حصوله فيه بطريق الكون والفساد بان خلع
مادة ذلك الجسم صورته وتلبس صورة الجسم المكون فيكون حصول ذلك الجسم فيه ايضا
بطريق الكون والفساد بان يكون قبل حصول ذلك الجسم فيه جسم من نوع المكون فخلع
مادة ذلك الجسم صورته وتلبس صورة الجسم الذي ليس هو من نوع المكون واما الثاني
فلانا نقول لا نسلم انا القسم الثاني قوله لان انما له الى الحيز الذي هو الان فيه لا بد
ان يكون بحركة مستقيمة قلنا لا نسلم وانما يلزم من ذلك ان لو كان انما القسم الثاني
باعتبار كونه في هذا الحيز وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون انما باعتبار حصول
الصورة الفلكية في مادته التي عبرتم عنها بشكل الفلك فاذا كان كذلك فيخلع مادة
الجسم الحاصل في هذا الحيز صورته وتلبس الصورة الفلكية لم قلتم بانه ليس كذلك ثم
بعد تسليم ذلك كله

فالوجهان مبنيان على امتناع الحركة المستقيمة على الافلاك وقد عرفت ضعف قولهم فيه قال
واما العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء الى اخره اقول لما فرغ من الكلام على
الاجسام الفلكية شرع في الكلام على الاجسام العنصرية التي هي الارض والماء والهوا
والنار فقال زعموا ان الارض محفوفة بالماء الماء الطافي عليها والماء بالهواء لان الماء
محفوف بالهواء والهواء بالنار لان الهواء محفوف بالنار بقوله وانها كرات منطو
بعضها على البعض لان العناصر بمنزلة كرات يحيط بعضها بالبعض كطبقات البصلة
وكرة النار محيط بكرة الهواء وكرة الهواء محيط بكرة الماء المحيط بجميع كرة الارض بل
ببعضها والبعض الاخر منها بارز ومصاحب لكرة الهواء فصار كرة الماء والارض
بمنزلة كرة واحدة محيط بها الهواء واقربها الى الفلك كرة النار وابعدها عنه
كرة الارض والذي يدل على ان الاقرب هو النار لان الخلاء محال على ما عرفت والفلك يتحرك
على جسم وطول محاكة اياه يوجب سخونة ذلك الجسم وهو سبب لصيرورته نارا ولان
الشهب اجسام محرقة فيجب ان يكون في الجو العالي جسم محرق وهو النار والذي يدل على
ان الابعد منه هو كرة الارض هو ان الذي يكون في غاية البعد عن وصول اثر الفلك
اليه يجب ان يكون ساكنا جامدا وذلك ليس الا الارض والعنصر الذي ليس في غاية
القرب منه ولا في غاية البعد لا يستحق غاية السخونة وهو الهواء والماء لكن لما شارك
الماء الطافي على الارض بحسب الهواء مكانه اوفق بمكان الهواء فهذا هو الترتيب الذي اشار
اليه الحكماء مع الاشارة الى برهانه قال وزعموا ان الحركة مسخنة الى اخره اقول
هذا اشارة الى البرهان على ترتيب العناصر على الوجه المذكور فان الخلاء الجرم
الملاصق للفلك يجب ان يكون بالاولى لكان الحاوي للفلك غيرها لامتناع الخلاء
الذي الحركة مسخنة.

الى اخره اقول هذا اشارة الى البرهان على ترتيب العناصر على الوجه المذكور فان الخلاء الجرم الملاصق
للفلك وطول حركة الفلك عليه يجعله في غاية السخونة فيصير ذلك الجسم نارا فيكون
العنصر الناري الذي هو الشهب واحدوث لكن يحمل نظام العالم ويخالف لقول الكل فيه نظر لانه لا يلزم من
كونه في غاية السخونة ان يكون نارا لجواز اشتراك المختلفات في اللوازم وايضا ان كان السخونة تكون
فوق كرة النار بحركة الفلك جرم في غاية السخونة ليس من العناصر فلا بد من الغلبات مع
تسليم انه ليس كذلك لا بد له من دليل ثم قالوا لما ثبت ان الحاوي للفلك هو الذي في غاية السخونة
واللطافة وهو النار يجب ان يكون الذي في غاية البعد عنه في غاية البرودة والكثافة
وهو الارض والذي يكون مجاورا للنار يجب ان يكون مائلا الى اللطافة وهو الهواء
والذي يكون مجاورا للارض يجب ان يكون مائلا الى الكثافة وهو الماء ثم قالوا انظر الى حكمة
الخالق تعالى كيف جعل الحاوي لكل جسم ما هو ملايم له في النار ملايم للفلك بلطافته والهوا للنار
برقته وحرارته والماء للهواء برقته ولطافته وللارض ببرودته في العناصر المتناسبة متجاورة
والمتضادة مثل النار والماء ومثل الهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك
اقرب وما كان اكثف فهو عنه ابعد فهذا هو الترتيب المحكم الذي عليه الوجود قال الا ان
هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء الى اخره اقول لما فرغ من ترتيب الاجسام العنصرية
على الوجه الذي قالوه بالوجوه المذكورة اورد عليهم شكا وقال لو كانت الحركة موجبة
للسخونة لكان كلما هو ابعد من الفلك كان ابرد لكن الارض ابعد من الماء فيجب ان يكون ابرد
منه وهذا مذهب اختاره ابو البركات البغدادي محتجا بان ... وبان سببه الجمود والكثافة
بسبب البرودة وغاية البعد من الفلك وهذا المعنى موجود في الارض دون الماء فيجب ان يكون الارض
ابرد من الماء واما الحكماء فقد احتجوا على ان الماء ابرد من الارض بشهادة الحس ...

اجاب عنه ابو البركات بان قال لم قلتم بان ذلك يوجب كون الما ابرد ولم لا يجوز ان يكون شدة الاحساس
بسبب الما للطافته يغوص في المسام ويلتصق بالعضو الحساس واما الارض فلا كذلك من حس
بها ما فوق ما يحس ببرد الارض بالطبع يكون النارية غاية الرطوبة الى اخره اقول هذا اشاره
الى الشكل البالغ وتوجيهه ان يقال لو كان مجاور الشي للفلك موجبا لكونه في غاية اللطافه
لزم ان يكون النار في غاية الرطوبة لانها اذا كانت في غاية اللطافه كانت قابله
للاشكال بسهوله والرطوبه مفسره عند الشيخ بالكيفيه التي بها يسهل قبول
محلها للاشكال والجواب طرده منعكس وكل قابل للاشكال بسهوله يكون رطبا لكن
كذلك فيكون رطبه وهو على خلاف قول الحكما فانهم اتفقوا على كونها يابسه واعلم
هذا بتفسير الرطوبه بسهولة الالتصاق بالغير لانها لو كانت كذلك يلزم ان لا يكون
الهوا رطبا والحكما اتفقوا على كونه رطبا قال ثم زعموا ان هذه الاربعه قابله للكون والفساد
الى اخره اقول الغرض من هذا بيان جريان الكون والفساد من هذه الاربعه الى بعض النار
هوا والهوا ما والما ارضا وكذلك بقية العناصر ينقلب كل واحد منها الى الاخر فلما كانت العناصر
اربعه لزم ان يكون جميع الانقلابات اثني عشر نوعا من الكون والفساد لانقلاب كل
واحد منها الى الثلاثة الباقيه ولا يتوهم كون الستة منها مكرره ضروره ان انقلاب الارض ما
ما هو بعينه انقلاب الما ارضا انا نقول لا نسلم فانه لا يلزم من صحة احدهما صحة الاخر
بالبرهان وبعضهم انكروا القول بالكون والفساد ونحن نبين ذلك في ثلاثة اقسام من تلك
الاقسام بالبرهان ويلزم منه صحته في جميع الاقسام الاول منها بيان انقلاب الارض ما وذلك
انا نشاهد ان اهل الحيل يحلون الاجسام الصلبه المجريه كالزاج وغيره مياها سياله
وكذلك نشاهد الملح والنوشادر مع صلابتهما اذا وضعا في موضع ندي صارا يتحللان
بالكليه وان كان فيه ان زاد

حل شي من الاجساد وتقلب طبيعته الى الملحيه بكثرة السحق بالنوشادر والطحن وحده ومنه قول
صاحب الاكسير في باب التحليل اجعل الاشيا ملحا وكذلك الزاج اذا احرق ثم اذا جعلنا الما
له حصل من مجموعهما ملح حتى يتحلل في الرطوبه بالكليه فعند صار الزاج الذي في باب انقلاب
الما هوا والهوا ما اما الاول فلان الما يسخن عند التسخين حتى يصير كله هوا واما عكسه فلان
الانا المحكم من الفضه او النحاس او غيرهما مما يشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد
جدا فانه يجتمع على اطرافه قطرات الما فتلك القطرات لا يخلو اما ان كانت قبل اجتماعها
على اطراف الكوز ما ونقال انها كانت والاول اما ان نقال انها كانت في الهوا لكنها
لصغرها وحرارة الهوا ما كانت يمكن من الخرق انصال الهوا سيل ونجتمع على اطراف
الكوز فلما برد الانا بالجمد برد الهوا فثقلت تلك الاجزا ونزلت واتصلت واجتمعت على اطراف
الكوز بسبب تلك قطرات والى هذا السبب صار صاحب المعتبر او نقال انما حصلت تلك
القطرات الماسه فيه على سبيل الرشح والاول وهو الذي قاله صاحب المعتبر باطل لان تلك
القطرات كلما مسحناها اجتمعت مرة اخرى ولو كان الامر كما قاله لما كان كذلك لان الهوا اذا برد
نزلت تلك القطرات المبثوثه في الهوا فيستحيل ان يحصل مرة اخرى والثاني وهو ان يقال
انما كان ذلك على سبيل الرشح فباطل ايضا لوجوه الاول ان الما الحار الطف من الما البارد
وكان يجب ان يكون ذلك من الما الحار اكثر وليس كذلك بل لا يحصل البته منه ولو كان ذلك لاختص
الرشح بالموضع الملاقي للما وليس كذلك بل يحصل فوق الموضع الذي فيه الما والجمد الثالث انه
لو كان بالرشح لما وجد الا ان الجمد في غاية الصلابه حتى لا يتحلل منه شي والثاني باطل
بل ربما كان الجمد ابعد عن التحلل وكان اجتماع القطرات اكثر ولما بطل هذان القسمان يعني
القسم الاول وهو ان يقال ان هذه الاجزا المائيه لم يكن قبل ذلك ثبت انقلاب الهوا اليها
الثالث بيان انقلاب الهوا

بالعرف كذلك الحداد اذا الح عليه بالنفخ وخفي الهوا فيه ولم يترك الخروج وبل خرق فانه
عن قريب يستحيل ما فيه نارا واما انه يلزم من جواز هذه الاقسام الثلاثة جواز وقوع جميع
تلك الاقسام لانا لما بينا انقلاب الارض ماء لزم ان يكون هيولى الارض مثل هيولى الماء لجواز
على هيولى الماء ما جاز على هيولى الارض لوجوب التماثل لاتحاد الاحكام ولما بينا ان الماء
ينقلب هواء كان هيولاه مثل هيولى الهواء فيكون هيولى الارض مثل هيولى الهواء لان مثل
المثل نظير فيجوز على هيولى الهواء ما جاز على هيولى الارض ولما بينا انقلاب الهواء نارا كان هيولاه
مثل هيولى النار فيكون مثلا لهيولى الماء والارض لما مر فاذن يجوز على هيولى كل واحد
من هذه الاربعة ما جاز على الاخر فاذن الكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب
والحكم استدل على انقلاب النار هواء بانها عند انطفائها يبقى منها هواء والامر كذلك في النار
التي عندنا لان انطفاها هنا في الاكثر والغالب لا يكون بفساد الصورة النارية وتكون
الصورة الهوائية بل باستيلاء عنصر الهواء عليها واما النار التي نشاهدها في
السهب ففيها نظر لان انطفاها في الاكثر والغالب لا يكون بسبب استحالة النار
القوية تلك الحرارة الحادثة اياها والنار الصرفة لا لون لها فاذا [illegible] نعتقد
انها انطفت ولا [illegible] قوله والهوا اذا برد صار ماء ولذلك تجتمع قطرات الماء على طرف الكوز
المبرد بالجمد وبيانه ما ذكرناه وانه قد يكون على قلل الجبال هواء يصير بالبرد [illegible]
فيستحيل في تلك الهوا سحابا بالمطر من غير ان يساق اليها من مواضع اخر وذلك يدل على
انقلاب الهواء ماء واما قوله والماء ينقلب ايضا كما يفعله اصحاب الاكسير فهو لبيان جريان
الكون والفساد بين الماء والارض فان من اصحاب الاكسير يعقدون المياه حجارة
صلبة وقد شهدت التجارب بانهم شاهدوا مياها [illegible] في ساعتها فانعقدت
هنالك احجارا مخصوصة

قال واما المركبات فزعموا ان هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت كيفية كل واحد منها بسورة كيفية
الاخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج اقول هذا شروع في بيان الاستحالة على العناصر
الاربعة وبواسطتها تحصل انواع المركبات الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان من هذه
العناصر والفرق بينها وبين الكون والفساد ان الكون والفساد يقع في تبدل الصورة النوعية
مثل ان الهواء يفسد صورته الهوائية ويكون الصورة المائية واما الاستحالة فانها تقع في
تبدل الكيفيات بعضها بالبعض مع بقاء الصور النوعية مثل تسخن الماء وتبرده واعلم ان الاستحالة
قد تطلق في مواضع كثيرة ويراد بها الكون والفساد اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام في المزاج
يستدعي بيان مقامين احدهما جواز الاستحالة في الكيف والثاني بيان كيفية انكسار كل
واحد منها بالاخر اما المقام الاول فان قوما انكروا الاستحالة وقالوا اما الكمون والظهور
وتفصيل مذهبهم هو انهم قالوا الاجسام لا تتغير كيفياتها المحسوسة فان الماء الحار
لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا والذي نشاهده من صيرورة الحار باردا والبارد حارا
فلنا فيه طريقان احدهما ان يسلم الكون والفساد ونقول الماء اذا استحر انقلب بعض
اجزائه نارا واختلط بالاجزاء الباقية منه فان كانت الاجزاء المنقلبة الى النارية قليلة كانت السخونة
قليلة وان كانت كثيرة كانت كثيرة ومنع الكون والفساد ايضا ثم القائلين بهذا الذي [illegible]
منهم قال بالكمون والظهور وان الاجسام لا يوجد منها بسيط بل كل جسم فانه مختلط
من جميع الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب منها فاذا لقي جنس المغلوب جنس الغالب فانه
يبرز المغلوب عن الكمون يختلط بالاجزاء الغالبة فيحس حينئذ هناك بامر متوسط بين الحار
والبارد ومنهم من قال الجسم البارد اذا صار سخنا فالسبب فيه دخول اجزاء نارية
فيه من الخارج تختلط بالاجزاء الباردة فيحس حينئذ بشيء متوسط بين الحار والبارد
فهذه هي المذاهب المذكورة

في هذه المسألة والقول بالكمون في الظهور باطل لانه في ذلك ان كان على سبيل المداخلة فهو باطل
لما بينا من امتناع تداخل الاجسام وان كان على سبيل المجاورة فهو ايضا باطل لانه لو كان
الاجزاء المائية ان تعلت الحرارة عن الاجزاء النارية كان في ذلك قول بالاستحالة وان لم يفعلها
لزم ان نحس بعض اجزاء الجسم في غاية البرودة وبعضها في غاية السخونة ولكل في حب
الحساس لو شك لم بعض اجزاء الماء سواء كان نارا واما القول بورود اجزاء نارية على الماء من خارج
فهو ايضا باطل لانا نشاهد جبلا من كبريت مسته شعلة صغيرة ثم يسعى عنه بعجلة
فيشتعل الجبل كله نارا ولو كان في ذلك بالورود لحصل فيه من النار الى تلك الشعلة الواحدة
وكان الجسم يسخن بالحركة والحك والمحكوكة من غير وصول اجزاء نارية اليه واذا
بطلت هذه الاقسام تعين القول بالاستحالة وهو المقام الثالث فهو بيان كيفية انكسار
كل واحد من العناصر بالجزء والعلماء اختلفوا فيه فذهب الاطباء الى ان العناصر
اذا اختلطت في انكسر كيفياتها عن محوضتها فالكاسر لمحوضة كيفية احدها
هو محوضة كيفية الاخر مثلا ان حرارة النار تكسر برودة الماء وبرودة الماء حرارة
النار وعلى هذا القياس في الرطوبة واليبوسة وقالت الحكماء الكاسر لبرودة الماء
هو الصورة النارية والكاسر لحرارة النار هو الصورة المائية وكل منهما يفعل
بصورته وينفعل بكيفيته واحتجوا على ابطال مذهب الاطباء بان الكاسر لسورة
كل واحد منهما لو كان سورة الاخرى فالانكسار ان حصلا معا لزم ان يكون سورة
برودة الماء موجودة في زمان انكسار سورة حرارة النار لان العلة يجب مقارنتها
للمعلول وسورة حرارة النار الضائعة الكاسرة لبرودة الماء فوجب ان يكون حرارة
النار على قوتها وصرافتها موجودة حال انكسار صرافة برودة الماء فيلزم ان يكون كيفية
كل واحد منهما موجودة

المحوضة كون الشيء محض الحرارة او محض البرودة

على صرافتها وانفعالها وان يتسم احد الانكسارين على الاخر صار الكيفية المكسوبة او المغلوبة
والمغلوب لا يعود غالبا ولانه لما لم يؤثر في انكسارها الغالب حال كونه على صرافته فلان لا يؤثر
في انكسارها حالة مغلوبيته كان اولى وهذا هو الذي اشار اليه الامام بقوله والمطعون
قالوا العلة مقارنة للمعلول الى قوله لا يعود غالبا وقوله لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة هي
وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي عادلة للاسود الاضعف اشارة الى ما
الحكماء ودفع هذا السؤال عنهم فانهم قالوا انا نتجه هذا السؤال على من يقول الكاسر
والمنكسر هو الكيفية ونحن لا نقول بذلك بل نقول الكاسر هو الصورة المقومة اي الصورة
النارية والصورة المائية والمنكسر هو الكيفية اعني البرودة والحرارة وبها مابلبال الاسد
والاضعف فاذا كان كذلك اندفع عنا ما ذكرتموه وقوله لانا نقول الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية
القاهرة فيعود المحذور اشارة الى ان هذا السؤال لا يندفع بما ذكرتم بل هو وارد على الحكماء
ايضا وتوجيهه ان يقال انكم ان عنيتم ان الصورة من حيث هي تكسر الكيفية فهو ممنوع وان
ادعيتم انها بواسطة الكيفية الفائضة عنها تكسر سورة كيفية العنصر الاخر فيلزم من
المحذور الذي الزمتموه الاطباء ثم علل ما اضاف ان الكيفية الفائضة حينئذ يصير جزء
العلة التامة والعلة يجب مقارنتها للمعلول فيلزم ان يكون تلك الكيفيات على صرافتها
موجودة حال انكسارها وخروجها عن صرافتها وحينئذ لزم المحال المذكور اذا عرفت هذا
فقول المزاج عند الاطباء عبارة عن كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر
المتصغرة الاجزاء المماس اكثر كل واحد منها اكثر الاخر كما ذكره الشيخ في القانون وعند الحكماء
عن كيفية تحدث عن انفعال كيفية كل واحد من العناصر المتصغرة الاجزاء عن صورة العنصر الاخر
فهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية واما الجواهر الروحانية فقد تكلم في بعضها وسكت عن البعض
الاخر فيما بعد

قال: القول في الملائكة والجن والشياطين. قال المتكلمون إنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل
بأشكال مختلفة. والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها. أقول: الفلاسفة أثبتوا جواهر
روحانية ليست بجسم ولا جسمانية وسموها بالعقول، وقالوا المراد من الملائكة التي أشار
إليها الكتاب الإلهي وورد الشرع بوجودها وكونها فعالة ومتصرفة في هذا العالم هو
العقول. وأنكروا وجود الملائكة والجن والشياطين بالتفسير الذي ذكره المتكلمون، ونقله
الإمام عنهم، وهو أنها أجسام لطيفة خلقها الله تعالى من النور أو من الريح وأقدرها
على التشكل بأشكال مختلفة وعلى التصرف في هذا العالم. ووافقهم في ذلك مشايخ المعتزلة
وقالوا إن تلك الأجسام إن كانت خفيفة شفافة كالهواء يجب أن لا تقوى على الأفعال الشاقة
الصعبة مثل قلع الجبال وخسف المدن والزلازل، وأن تفسد تراكيبها بأدنى سبب،
ليس كذلك لأنها هي المتصرفة في هذا العالم بأمر الله تعالى ومشيئته. وإن كانت كثيفة يجب
أن يشاهدها كل من كان سليم الحس، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا شيء ولا نراه لجاز أن يكون
بحضرتنا جبال شاهقة وأنهار جارية ولا نراها، ومن التزم ذلك وأدى هذا
الباب إلى الشك في الضروريات والقدح في البديهيات. قال: والجواب لم لا يجوز أن تكون
لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى عدم القوام، إلخ. أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال
الشيء يعني باللطيف، فإن اللطيف يطلق على ما ليس له لون كما يقال للهواء إنه جسم لطيف
وللسماء إنه جسم لطيف، ويطلق على رقيق القوام كما يقال للزجاج الرقيق إنه جسم لطيف.
فإن عنيتم باللطيف المعنى الأول فنختار أنه لطيف. قولكم يجب أن لا تقوى على
الأفعال الشاقة، قلنا لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كانت لطيفة بمعنى رقة القوام، فإنه
لا يلزم من كونها لطيفة بمعنى عدم اللون كونها لطيفة بمعنى رقة القوام. وإن عنيتم
به المعنى الثاني فنختار أنها ليست

لطيفة بمعنى رقة القوام. قولكم يجب أن يراها كل من كان سليم الحس، قلنا لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان
لها لون، وهو ممنوع، وإنها شفافة والشفاف لا يرى. ولئن سلمنا أن لها لونا، ولكن نمنع أن رؤيتها
عند الحضور غير واجبة، إنما الواجب أن تحصل الرؤية عند الحضور وحصول الشرائط
وارتفاع الموانع غير واجب، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن تكون كثيفة ولا نراها لأن الله تعالى
لم يخلق لنا رؤيتها إدراكا. قال: وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز.
أقول: لما فرغ الإمام من تقرير مذهب المتكلمين في الملائكة والجن والشياطين شرع فيما
قال فيها الفلاسفة. قال: إنهم زعموا أنها، أعني الملائكة والجن والشياطين، جواهر
لا متحيزة ولا حالة في المتحيز، ثم اختلفوا بعد ذلك، فذهب الأكثرون منهم إلى أنها ماهيات
مخالفة بالنوع للأرواح البشرية، ومنهم من قال هي الأرواح البشرية المفارقة لهذه
الأبدان، فهي إن كانت شريرة صار فعل الشر ملكة لها، فبعد المفارقة تبقى تلك الملكات
القبيحة والأخلاق الذميمة منطبعة في جواهرها، فتنجذب إلى ما يشاكلها من النفوس
البشرية الشريرة المتعلقة بالأبدان، فتتعلق بها نوعا من التعلق، وتعاونها
على أفعال الشر والسعي إلى الفساد، وتحسن عندها الأفعال الذميمة، وتقبح الأفعال
الحميدة، فذلك هو الشيطان. وإن كانت تلك النفوس خيرة بسبب اتصافها بالصفات
الحميدة وعدم اتصافها بالصفات الذميمة صار فعل الخير ملكة لها، فبعد مفارقتها
أبدانها تبقى تلك الصفات الفاضلة والأخلاق الحميدة فيها، ويحصل لها شوق الانجذاب
إلى ما يشاكلها من النفوس في الخير والعفة، وتعلقت بها نوعا من التعلق، وأعانتها
على أفعال الخير والصلاح، وأرتها الحق حقا والباطل باطلا واجتنابه، وألهمتها الخير
والصواب، وجنبتها طرق الضلال والفساد، فهذه الأرواح هي الملائكة. قال: خاتمة في
أحكام الموجودات

والنظر من وجهين النظر الاول في الوحدة والكثرة مسئلة كل موجودين فلا بد وان يتباينا بتعينهما
ثم المتكلمون انكروا كون التعين امرا ثبوتيا الى اخره اقول لما كان التباين بين كل
موجودين بالتعين فان الموجودين اذا كانا مختلفين بتمام الحقيقة كان التباين بينهما
بتمام الماهية وان كانا مشتركين في الجنس كان الامتياز بينهما بالفصول الا اذا كانا
متماثلين في الحقيقة كافراد كل نوع فان الامتياز بينهما لا يكون الا بالتعين اذا عرفت هذا
فنقول ذهب المتكلمون الى ان التعين والتشخص اللذين بهما يقع الامتياز بين الاشخاص ليسا
صفتين وجوديتين واحتجوا على ذلك بوجوه الاول ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان مشاركا
لسائر التعينات في الماهية المسماة بالتعين لان التعين ماهية مقولة على اشخاص
التعينات بالاشتراك المعنوي ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بخصوصية زائدة عليه فيكون
مخصصه كل تعين زائدا على ماهيته فيكون لكل تعين تعين اخر والكلام فيه كما في التعين الاول
فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم صدق
الشرطية المذكورة وانما يصدق لو كان قول التعين على ماهيته بالاشتراك المعنوي وهو
ممنوع ولم لا يجوز ان يكون حقيقة كل واحد من التعينات مخالفة لحقيقة الاخر بتمام الماهية
وحينئذ يمتاز احدهما عن الاخر بنفس الماهية فلا يحتاج الى تعين زائد عليها الثاني ان التعين
لو كان امرا ثبوتيا فاما ان يتوقف انضمامه الى الماهية على كون الماهية موجودة او لا يتوقف
والاول محال لان كل موجود متعين فان كان التعين الذي به صارت الماهية متعينة هو التعين
الذي توقف انضمامه اليها على وجودها بعينها لزم الدور لان وجودها حينئذ يكون
موقوفا على انضمام هذا التعين اليها وقد كان الانضمام موقوفا على وجودها وهو دور صريح
وان كان غيره كانت الماهية متعينة مرتين وهو محال ولقائل ان يقول ان عنيتم بانضمام

التعين الى

الماهية لزومه اياها على تقدير وجودها محال لتوقفه على وجودها ونقول لم لا يجوز
ان يكون التعين الذي به صارت الماهية الموجودة متعينة هو التعين الاول قوله
لو كان كذلك يلزم الدور قلنا لا نسلم قوله لان وجودها حينئذ يكون موقوفا على انضمام هذا
التعين اليها قلنا لا نسلم فان وجودها يستلزم التعين فلا يلزم من استلزام الشيء لشيء توقفه
عليه فان العلة تستلزم وجود المعلول مع عدم توقفها عليه وان عنيتم به شيئا
اخر فبينوا المتصور منه الثالث ان التعين لو كان امرا ثبوتيا زائدا على الماهية لكان
مغايرا لها بالضرورة فاذا كان كذلك فالوجود العام باحدهما اما ان يكون هو
الوجود العام بالاخر او يكون مغايرا له والاول محال والا لزم قيام الصفة الواحدة
بمحلين وانه محال والثاني ايضا محال لانه لو كان كذلك لم يكن الموجود الواحد موجودا
واحدا بل موجودين اثنين ثم الكلام في كل واحد منهما كالكلام في الاول فالموجود الواحد
ليس موجودا واحدا بل موجودات غير متناهية وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم
انه لو كان الوجود العام باحدهما مغايرا للوجود العام بالاخر لم يكن الموجود الواحد
موجودا واحدا بل موجودين اثنين وانما يلزم ذلك لو لم يكن لكل واحد منهما ماهية
مغايرة لماهية الاخر وهو ممنوع فان للذات ماهية وللتعين ماهية اخرى مغايرة
اياها ولكل واحد منها تعين الا ان تعين الذات معلول ماهية التعين وتعين التعين
معلول لماهية الذات وتعين تعين التعين نفس تعين التعين وعلى هذا لا يلزم التسلسل
ولا الدور لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال واحتج القائلون بكون
التعين امرا ثبوتيا بان هذا الانسان يشارك الانسان الاخر في كونه انسانا
الى اخره اقول

ذهبت الفلاسفة الى ان التعين امر وجودي مختص بكل ماهية فان نفس تصورها
لا يمنع من الحمل على كثيرين والشخص المعين من حيث انه ذلك الشخص فانه
قد دخل في مفهوم الشخص ما لا دخل في مفهوم النوع والحقيقة والاصل
على احدهما ما يصدق على الاخر وذلك للشيء هو خصوصيته وهويته المخصوصة
وهاذيته فاذن التعين والخصوصية والهوية والهاذية الى غير ذلك من
العبارات التي اختلف في ماهية الشخص من حيث هو هذا الشخص وهذا الشخص موجود
والهوية والهاذية جزء منه وجزء الموجود موجود فالهوية والهاذية موجودة فيعلم
ان التعين امر زائد على الماهية وجودي وهو المطلوب وقد يستدلون بوجوه اخرى
مذكورة في الكتب الحكمية والكلامية للامام ولقائل ان يقول ما ذكرتم يدل على ان
الشخص في كل ماهية مغاير لتلك الماهية ولا يلزم من ذلك انضمام امر وجودي الى
الماهية حتى يصير المجموع شخصا لجواز تحقق المغايرة بتقييد الماهية بامر عدمي
كقولكم في وجود الله تعالى بالنسبة الى مفهوم الوجود قال الغزالي اما ان يكونا
مثلين او مختلفين الى اخره اقول غرضه من هذا الكلام انحصار الغيرين في المتماثلين
والمتضادين والمختلفين غير المتضادين وطريقه ان نقول كل غيرين اما ان يشتركا
في تمام الماهية او لا يشتركا فيه فان اشتركا فهما المثلان وقد اختلف العلماء في تفسيرهما
ونحن نذكرهما بعد ما قاله كل واحد منهم فيه وان لم يشتركا فاما ان يجوز اجتماعهما
في ذات واحدة او لا يجوز فان جاز فهما المختلفان غير المتضادين وهما الامران اللذان
اختلفت حقيقتاهما وجاز اجتماعهما في ذات واحدة كالسواد والحركة وان لم يجز
فهما المتضادان وهما الوصفان المتغايران الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما
لذاتيهما في ذات واحدة

ليس هو

ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض واحترزنا بالوصفين عن الذوات فانها لا تتضاد وبقولنا
لذاتيهما عن الشيئين اللذين يمتنع اجتماعهما للصارف وقد علمت الحركة في محل وبقولنا يكون
بينهما غاية الخلاف عن السواد بالنسبة الى ما بينه وبين البياض كالحمرة والصفرة و الحمرة
فان السواد والبياض لا يتضاد الى شيء منهما والمتكلمون لا يعتبرون هذا الشرط بل يحكمون بان
السواد مضاد لجميع الالوان سواء كان في غاية البعد عنه كالبياض او لم يكن كالحمرة والخلاف
لفظي وفيه نظر لانه لا يلزم من كون الغيرين مختلفين بالماهية وغير جائزي الاجتماع
في ذات واحدة ان يكونا ضدين فان رسم الضدين ما ذكرناه ومن البين ان ذلك غير لازم
منه بل الصواب ان يقال حينئذ اما ان يكونا وجوديين او لا يكونا كذلك فان كان الاول
فاما ان يكون ماهية كل واحد منهما معقولة بالقياس الى الاخر او لا يكون كذلك فان كان
الاول فهما المتضايفان كالابوة والبنوة وان كان الثاني فهما المتضادان وان كان احدهما
وجوديا والاخر عدميا فان نظر اليهما بشرط وجود موضوع مستعد لذلك الامر الوجودي
بحسب شخصه كعدم اللحية للرجل او بحسب نوعه كعدم اللحية للطفل والمراة او
او بحسب جنسه القريب كعدم البصر للعقرب او بحسب جنسه البعيد كعدم البصر للحائط
فان الحائط مستعد للبصر بحسب الجسم الذي هو جنس الجماد الذي هو جنسه القريب
فهما العدم والملكة الحقيقيان وان اشترط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول
ذلك الوصف الوجودي له فهما العدم والملكة المشهوران كعدم اللحية للكوسج في الوقت
الذي يمكن حصولها له وان لم ينظر اليهما بشرط وجود الموضوع المستعد للايجاب والسلب
فهما السلب والايجاب كالفرسية واللافرسية واختلف المتكلمون في الغيرين
اقول اختلف اصحابنا والمعتزلة في معنى الغيرين فقال المعتزلة هما الشيئان واحتجوا على
صحة هذا الحد بكونه

مطردا ومنعكسا فان كل شيئين غيران وكل غيرين شيئان واعترض اصحابنا عليه وقالوا
لو كان الغيران هما الشيئان لما كان الوجود غير المعدوم لان العدم ليس بشيء لما كان
المحال غير الجائز لان الغيرين من الامور الاضافية والشيئين ليسا كذلك وتعريف
المضاف بغير المضاف خطا ممتنع عنه في النفي يعاد ثم لما ابطلوا هذا الحد قالوا
الغيران هما اللذان يجوز مفارقة احدهما للاخر بوجه من الوجوه اما بمكان او بزمان او
وجود وعدم كالقديم والمحدث فان المحدث يعدم والقديم الموجود لا يجوز
عدمه قالوا والدليل على صحة هذا الحد انه لما لا يصح مفارقة الشيء عنه لا يكون
غيرا له لنفسه فانه لما لم يجز ان يفارق نفسه لم يجز ان يكون غيرا له وبالجملة هذه
المسالة تظهر في موضع اخر وهو انه هل يصح اطلاق الغيرين على ذات الله تعالى
وصفاته وعلى الصفات بعضها مع البعض ام لا يصح ذلك فان اصحابنا منعوا منه
لان حقيقة الغيرين لما كانت جواز مفارقة احدهما للاخر بوجه من الوجوه لم يصح
هذا الاطلاق لامتناع ذلك على الذات والصفات واما المثلان فقد اختلفت
عبارات العلماء في تعريفهما فالذي ذهب اليه الفلاسفة انهما المشتركان
في تمام الماهية وجميع العوارض اللازمة والمفارقة كبياضين وسوادين وقال اصحابنا
انهما الغيران اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الاخر وقال بعضهم هما الغيران اللذان يسد
احدهما مسد الاخر وقال اخرون هما الغيران اللذان يسد احدهما مسد الاخر
وهذه العبارات متقاربة لان حاصلها يرجع الى معنى واحد وهو التماثل الا انه
ظاهر واما البواقي فلانها الفاظ مستعارة وحقيقتها التماثل واذا كان
كذلك كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه وانه محال واما المخالفان فقد عرفتهما فيما
سبق قال الامام ذهب الى

للسواد

ان الحال يقال هذه الماهيات متصورة تصورا اوليا الا انا لما نعلم بالضرورة كون السواد مثلا
مخالفا للبياض وتصور مطلق المماثلة والمخالفة جزء من ماهية هذا التصديق البديهي
بديهي فتصور المماثلة والمخالفة بديهي وانت قد عرفت ما فيه قال يستحيل الجمع بين المثلين عندنا
وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة الى اخره اقول اتفق اصحابنا والفلاسفة على انه يمتنع اجتماع
المثلين في المحل الواحد في الزمان الواحد والمثلان عند اصحابنا ضدان لان الضدين لما كانا
وجوديين يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد في الزمان الواحد وكان المثلان عندهم كذلك يكونان
ضدين واما مشايخ المعتزلة فجوزوا اجتماع المثلين حتى قالوا المحل اذا اشتد بياضا من محل اخر
او اشتد سوادا من محل اخر فان ذلك لاجتماع اعداد من البياض او السواد في ذلك المحل واحتج
اصحابنا على ذلك بان قالوا لو اجتمع المثلان في المحل الواحد يلزم القول بوحدة الاثنين وانه محال بيان
الشرطية هو انهما لو اجتمعا في المحل الواحد امتنع الامتياز بينهما لانه لو حصل الامتياز بينهما فاما ان
يكون بالذاتيات او اللوازم والاول محال لانهما مثلان والمثلان مشتركان في جميع الذاتيات واللوازم
ولانا لو حصلنا الامتياز بالامور المشتركة محال والثاني ايضا محال لان نسبة جميع العوارض
الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد وكل ما يعرض عارضا لاحدهما يكون عارضا
للاخر لان عروضه لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا امتنع الامتياز يحصل الاتحاد
وصحت الشرطية قال احتج الخصم بان حكم الشيء حكم مثله الى اخره اقول احتج المعتزلة على جواز
اجتماع المثلين بان قالوا لو جاز حلول مثل واحد في المحل المعين جاز حلول المثل الاخر فيه لان حكم الشيء
حكم مثله لكن المقتضي هو قبول المحل لمثله واجاب الامام عنه بقوله ان الاجتماع يوجب انقلاب
الاثنين واحدا وهذا الجواب في الظاهر كالعود الى الدليل الاول وفي التحقيق ليس كذلك لانه مستند
لمنع الشرطية المذكورة وتوجيهه ان يقال الشرطية بالشرطية المذكورة ان عنيتم بها انه لو
جاز حلول الاحد المثلين

في المحل المعين لجاز حلول الآخر فيه على سبيل البدل وهو حق ونحن نقول به إذ المحل قابل لكل واحد منهما
وإن عنيتم به أنه لو جاز حلول أحدهما لجاز حلول الآخر مع حلول الأول فيه فهو ممنوع [illegible]
وهو أن حكم الشيء حكم مثله لا نزاع عليه وإنا نزل عليه أن لو جاز على الأول الحلول فيه مع الآخر
وهو عين النزاع ومحل الجواز [illegible] قال زعم بعضهم أن الضدين متغايران لمعنى
وكذا المثلان والضدان أي الخلافان أقول زعم بعض قدماء المعتزلة وبعض الأوائل من [illegible]
الضدين متغايران لمعنى قائم بهما يقتضي تغايرهما وهو أمر وجودي وكذلك على المثلين
لمعنى وجودي قائم بهما يوجب تخالفهما وعندنا ليس كذلك بل الضدان متغايران لذاتيهما لا لمعنى
قائم بهما وكذا المثلان والضدان واحتج الخصوم بأن قالوا كون السواد مغايرا للبياض
أو مخالفا له ومضادا له إما أن يكون نفس السواد والبياض أو أمرا مغايرا لهما والأول
باطل أما أولا فلأنا ندرك التفرقة بين قولنا السواد والبياض وبين قولنا السواد
والبياض متغايران أو مختلفان أو متضادان وأما ثانيا فلأن المغايرة والمخالفة
والمضادة متحققة بدون السواد والبياض فلو كان مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر
لاستحال تحقق أحدهما بدون الآخر ولما بطل القسم الأول تعين الثاني وهو أن تكون
المغايرة والمخالفة والمضادة وكذا المماثلة مفهومات زائدة على الذوات المتغايرة
والمتخالفة والمتضادة والمتماثلة وفي الوجه الآخر نظر لأن الموجود بدون السواد والبياض
مطلق المضادة وليس كلامنا فيه بل في مضادة السواد والبياض ووجودها بدونهما ممنوع
وليست هذه المفهومات أمورا سلبية لأن المغايرة نقيض اللامغايرة التي هي عدمية لصدقها
على المعدوم وإذا كانت اللامغايرة التي هي عدمية كانت المغايرة ثبوتية لوجوب كون أحد النقيضين
وجوديا وهكذا نبين أن المخالفة والمضادة والمماثلة أمور وجودية من غير فرق والجواب
عليك [illegible] هذا الدليل بعد

معرفة قبل القوانين السابقة قال أصحابنا لو كانت المغايرة أمرا ثبوتيا لكانت مغايرة لغيرها بالضرورة
ومغايرتها لغيرها معاللة بمغايرة أخرى والكلام فيها كما في الأول فيلزم إما الدور إن كانت تلك
المغايرة عائدة إلى ذات المتغايرين أو التسلسل إن لم يكن وكلاهما محالان وكذا الكلام في المخالفة
والمضادة والمماثلة والمعتزلة عند إيراد هذا الكلام [illegible] وقالوا بوجود
معان تقوم كل واحد منها بالآخر إلى غير النهاية [illegible] فمنعوا لزوم الدور والتسلسل وقالوا
إنما يلزم ذلك لو كانت مغايرة المغايرة ومغايرة مغايرة المغايرة زائدة وهو ممنوع ولم لا يجوز أن
يقال مغايرة المغايرة أو مغايرة مغايرة المغايرة ليست معنى زائدا على معروضها وكذا الكلام في المخالفة
والمضادة والمماثلة أجاب الإمام عن هذا الاعتراض بأن قال هذا الكلام في غاية السقوط لأن ما ذكرتم من
الدليل بعينه قائم في هذه الصور من غير تفاوت فإذا منعوا مقدمة من مقدماته وجب أن يبطل
دليلكم على هذا المطلوب ولم يعترفوا بصحة مقدماته فيلزم حكم الدور والتسلسل بالضرورة
قال النظر الثالث في العلة والمعلول مسألة كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا
أي أقول قد عرفنا فيما تقدم أن العلل أربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذكرنا
حد كل واحدة منها والإمام اختار هاهنا أن تصور العلية بديهي لا يحتاج إلى التعريف واحتج عليه
بأنا نعلم ببديهة عقولنا معنى قولنا قطع اللحم وكسر العظم والتقطيع والكسر تأثير مخصوص
فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير
المخصوص أولى أن يكون بديهيا لأنه لو لم يكن بديهيا لكان نظريا فيكون العلم الذي بديهيته
موقوفة على النظري والموقوف على النظري نظري فالتصديق البديهي نظري هذا خلف
وأنه قد عرف [illegible] هذا الكلام غير مرة قال العدم لا يعلل ولا يعلل به أقول اختلف
الناس في أن العدم هل يصير معلولا للشيء أو علة لشيء فالمنقول عن بعض المتكلمين عدم جواز ذلك
ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق

ان النفي يعلل بالنفي وهو مذهب الفلاسفة لانهم قالوا عدم العلة علة لعدم المعلول اما
المانعون فقد احتجوا بوجهين اشار اليهما الامام في هذا الكتاب احدهما ان العلية والمعلولية من
الامور الثبوتية لانهما نقيضا اللاعلية واللامعلولية ونقيض العدمي ثبوتي والعلة والمعلولية
امران ثبوتيان واذا كان كذلك استحال كونه لعدم معلولا او علة لامتناع قيام الموجود
بالمعدوم الثاني وهو ان التاثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر وحصول الشيء عن الشيء
نسبة على نفس الحصول لامتناع حصول الشيء عن الشيء بدون نفس الحصول والحصول امر
وجودي لان العدم المحض هو النفي الصرف لم يحصل من غيره وقول الامام وان لم نقل به كان
التاثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر وقول الامام لا نزاع في ان العلية والمعلولية ان لم يكونا
وصفين ثبوتيين لزم منه ان يكون التاثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر فان عدم لزوم ذلك
منه بين الجواب ان العلية والمعلولية ان صح كونهما امرين ثبوتيين استحال كون العدم علة
ومعلولا لما ذكروا وان لم يصح ذلك تعين المطلوب بهذا الطريق والفلاسفة احتجوا على
ان العدم يعلل بالعدم بان قالوا ان عدم العلة علة لعدم المعلول لان الممكن دائر بين
الوجود والعدم اذ يكون الممكن اما موجودا او معدوما ونسبته اليهما على السوية
فكما ان طرف الوجود يحتاج الى المرجح فكذلك طرف العدم يحتاج الى مرجح وهو العدم علة
طرف الوجود او غيره والثاني محال لانه اما ان يعدمه مع وجود علة وجوده او مع عدم
علة وجوده والاول محال لان العلة اذا تعينت لعدم المعلول ضرورة فلو كان عدم
المعلول مع العلة لا بعلة اخرى لزم اجتماع العلتين على معلول واحد وانه محال ولما بطل القسم
الاول تعين الثاني وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان العلة اذا تعينت لعدم المعلول
وانما يلزم ذلك لو كان عدم العلة علة لعدم المعلول وانتم في سياق الدليل فيكون في الاحتجاج مصادرة
على المطلوب والله اعلم بالصواب

الا العدم النفي المحض ويستحيل وصفه بالرجحان اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم رجحان
طرف الوجود لو افتقر الى المرجح لتعين رجحان طرف العدم الى مرجح وانما يلزم ذلك لو جاز اتصاف
العدم بالرجحان وهو ممنوع لان الرجحان عندنا امر وجودي والعدم استحال وصفه بالامور
الوجودية قال المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتان مستقلتان الا على الاطلاق اقول هذا اصل
متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين في العلل العقلية والمذهب في العلل الشرعية فجوزوا ان يجتمع على
معلول واحد بالشخص علل مختلفة لكونها امارات ومعرفات اذا عرفت هذا فنقول لو اجتمع على المعلول
الواحد بالشخص علتان مستقلتان لكان كل واحد منهما مستقلة بالحادثة واذا تحقق احدى العلتين
وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة اذا صدر عنها استغنى
عن العلة الثانية وكذلك يجب صدوره عن العلة الثانية عند تحققها وحينئذ يستغنى عن العلة الاولى
فيلزم استغناؤه عن كل واحدة منهما حال افتقاره الى كل واحدة منهما وانه محال قال المعلولات المتماثلة
يجوز تعليلها بعلل مختلفة خلافا لاكثر اصحابنا الى اخره اقول اتفق الفلاسفة على جواز
تعليل الامور المتساوية بالعلل المختلفة وقد يعبرون عن هذه المسئلة بقولهم ان المعلول الواحد
بالنوع يجوز ان يجتمع عليه علتان مختلفتان كالحرارة فانها تحصل تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة
بالحركة وهي امور مختلفة واصحابنا لم يجوزوه لكن احتج الفلاسفة بان حقيقة السواد
مخالفة حقيقة البياض وتضادها فالمخالفة والمضادة حكمان زائدان لان السواد فهما
معلولا ذاته ومخالفة السواد للبياض ومضادته اياه فهما ايضا معلولا ذاته كما للمثال
لمخالفة البياض للسواد ومضادته اياه مع كونهما متماثلين معللين بعلتين مختلفتين هما السواد
والبياض قال اصحابنا لا نسلم ان مخالفة السواد للبياض عارضة للسواد ومخالفة البياض
للسواد عارضة للبياض لجواز اختلاف المعروضات لوجوب اختلاف العوارض لزم ان يكون مخالفة السواد
للبياض مخالفا لمخالفة

الساذج للسواد وحينئذ يسقط ما ذكرتموه من الدليل وكذا القول في المضاد قال المصنف
بان افتقار المعلول الى العلة المعينة ان كان لماهيته او لشيء من لوازمها وجب في كل ما ساواه
في تلك الماهية ان يفتقر الى مثل تلك العلة لا الى اخرى اقول احتج اصحابنا على امتناع تعليل
الامور المتماثلة بالعلل المختلفة بان قالوا المعلول لا يخلو اما ان يحتاج لذاته او لشيء من لوازم
ذاته الى العلة المعينة او لا يحتاج اليها فان كان الاول لزم احتياج جميع الامور المماثلة
له في الماهية الى تلك العلة المعينة لتحقق العلة الموجبة للاحتياج اليها فيها وان كان الثاني
فهو باطل لانه حينئذ يكون غنيا عنها لذاته وللوازم ذاته والغني عن الشيء لذاته وللوازم
ذاته لا يعرض له ما يحوجه اليه فاذن المعلول غني مطلقا عن تلك العلة هذا خلف والجواب
ان المعلول لماهيته مفتقر الى مطلق العلة وتعين العلة انما جاء من جانب العلة لا من جانب
المعلول اقول توجيه هذا الجواب انه يقال لا نسلم ان الواقع لو كان هو القسم الثاني لزم استغناء المعلول
لذاته وللوازم ذاته عن تلك العلة المعينة فانه لا يلزم من عدم احتياجه الى الغير لذاته استغناؤه
عنه لذاته لجواز ان يعرض له كل واحد من الحاجة والغنى عن امر خارجي واذا كان كذلك فالمعلول
يفتقر لذاته الى مطلق العلة وذلك كلي ما ثبت لكن لما وجد هذه العلة المعينة عرض له
الحاجة اليها لا انه يحتاج اليها لذاته فان المعلول غني [illegible] الشيء من العلل المعينة [illegible]
الى العلة المطلقة فقط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال العلة الواحدة يجوز ان يصدر
عنها اكثر من معلول واحد خلافا للفلاسفة والمعتزلة الى اخره اقول اعلم ان اصحابنا
لا يجوزون كون الذات عالما او معلولا بل انما يجوزون ذلك في الصفات ويقولون الصفة الواحدة
لا توجب حكمين واما الفلاسفة والمعتزلة فيجوزون كون العلة تامة بنفسها وموجبة معلولا
قائما بنفسه واتفقوا على ان العلة اذا كانت واحدة من جميع الجهات [illegible]
يمتنع ان يصدر عنها اكثر

من معلول واحد خلافا للشيخ الامام في هذه المسألة وليس من اصحابنا وشبهتهم في الحقيقة خلاف
لان اصحابنا لا يقولون بكون العلة قائمة بنفسها بل من الامام وشبهتهم فقط قال الفلاسفة الجسمية
تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض اقول احتج الامام على ما ذهب اليه بان الجسمية حقيقة واحدة
وهي تقتضي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض والاول غير الثاني وصارت الجسمية
علة لصدور اثرين عنها فبطل ما ذهبوا اليه وقالت الفلاسفة لا نسلم ان الجسمية حقيقة واحدة
بسيطة بل هي مركبة فجاز ان يكون اقتضاؤها احد هذين الامرين باعتبار الجوهرية وللآخر باعتبار
الجسمية ونحن انما نقول بامتناع صدور اثرين عن العلة الواحدة الحقيقية قال اصحابنا ان مفهوم
كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر الى اخره اقول الفلاسفة [illegible] احتجوا
بان قالوا لو صدر عن العلة الواحدة الحقيقية معلولان لكانت العلة مركبة او يلزم التسلسل او
اجتماع النقيضين وبيان من صدق هذه الملازمة المدعى اما بيان هذه الملازمة فلان مفهوم كونها
مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونها مصدرا للمعلول الاخر بدليل انه يمكننا تعقل احد
المفهومين عند الذهول عن الاخر وبيان المفهومين لا ان يكونا داخلين في ماهية العلة او في
خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كانت العلة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني
كان كل واحد من ذينك المفهومين معلولا لها لان اللوازم معلولات الملزومات وحينئذ ينقل
مفهوم كونها مصدرا لاحد هذين المفهومين غير مفهوم كونها مصدرا للمفهوم الاخر
ويعود ان المفهومين اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا وان
تسلسل لزم الامر الثالث [illegible] الثالث
وهو ان يكون احدهما داخلا والاخر خارجا لزم التركيب ايضا لان الداخل جزء من الماهية [illegible]
على كل ما له جزء كان مركبا ولانه حينئذ يلزم ان لا يكون الداخل معلولا لتلك العلة لان الداخل
في الشيء جزء منه والجزء متقدم على الكل

والمعلول بسلطه فلو كان الداخل معلولا لزم كونه متقدما ومتأخرا معا ولزم ايضا تقدم الجزء على نفسه
بمرتبتين وكلاهما محالان وحينئذ يلزم العلة المفروضة مصدرا للامر واحد الا من جزء من
لذلك فيلزم اجتماع النقيضين فصحت الملازمة وانما قلنا انه يلزم من صحة هذه الملازمة المدعى
لان اللازم ان كان هو التسلسل او اجتماع النقيضين وهما مستحيلان فيلزم انتفاء الملزوم وهو كون
العلة الواحدة الحقيقية مصدرا لمعلولين وان كان اللازم هو تركيب العلة فحينئذ يصدق كل ما صدر عنه
معلولان وهو مركب فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمركب لا يصدر عنه معلولان
لكن العلة البسيطة ليست بمركبة فلا يصدر عنها معلولان وهو المطلوب هذا غاية
ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الدليل قال والجواب ان موثرية الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية
على ما سنذكره اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم انحصار الانقسام فيما ذكرتموه
بل هاهنا قسم اخر وهو ان لا تكون الموثرية اي كون العلة مصدرا للمعلول صفة وجودية
فان ما ذكرتموه من الانقسام انما يصح وينحصر ان لو كانت صفة ثبوتية وهو ممنوع او نقول لم
لا يجوز ان يكون لها نحو [?] لو كان كذلك لكان كل واحد منهما معلولا لها قلنا لا نسلم وانما
يلزم ذلك لو كانا ثبوتيين اما اذا كانا عدميين فلا حاجة لها الى العلة وتوجيه [?]
والذي يدل عليه وهو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها
محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة اذ لو قال
لو صح ما ذكرتم من الملازمة لزم ان لا تكون النقطة التي هي مركز الدائرة محاذية لنقطتين
اخريين من الدائرة فانها لو كانت محاذية لهما لكان مفهوم كونها محاذية لاحديهما غير
مفهوم كونها محاذية للاخرى فهذان المفهومان اما ان يكونا خارجين او داخلين او احدهما
داخلا والاخر خارجا والاول يوجب التسلسل والاخيران تركيب النقطة وكلاهما محال انا قلنا
لم يلزم تركيب النقطة

ولا يلزم التسلسل لكون المفهوم عدميا هاهنا فان قيل فما ذكرتموه وكذلك يلزم ان لا يغاير شيء
لان الالف لو كان مغايرا لـ ب لكان مفهوم انه ليس ب غير مفهوم انه ليس ج فهذان
المفهومان اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا وايا ما كان يلزم احد
المحالين المذكورين والحال انه لا يلزم شيء منها لما عرفت هاهنا فكذلك فيما قلتموه قال العلة الفاعلية
يجوز ان يتوقف ايجابها اثرها على شرط منفصل خلافا لاصحابنا المتاخرين اقول اتفق اصحابنا
على ان العلة الفاعلية لا يجوز ان يتوقف ايجابها معلولها على شرط منفصل عن ذاتها ومحلها
بل متى قامت العلة بالمحل اوجبت له حكما ولا يجوز ان يتخلف عنها اثرها لتوقف اثرها على شرط مغاير
لذاتها ومحلها والامام خالفهم في ذلك واحتج على بطلان قولهم بان قال الجوهرية تقتضي
قبول الاعراض باسرها اذ هي قابلة لكل عرض يفرض ثم ان صحة كل عرض معين مشروطة
بانتفاء ضده عن المحل فاذن الجوهرية صارت علة لقبول العرض المعين في المحل لكن بشرط انتفاء
ضده عن ذلك المحل فعلم ان العلة العقلية قد يتوقف ايجابها معلولها على شرط منفصل
مطلوبا ذكره قال اصحابنا هذا الكلام لا يستقيم هاهنا لان عندنا العلل محصورة في المعاني
القائمة بالمحال وما ذكرتموه ليس كذلك فلا يكون علة واذا لم يكن علة لا يكون حجة علينا وان
نسمي العلة باعم مما ذكرناه [?] لتوقف ايجابها معلولها على شرط منفصل خارج
عن ذاتها وعن محلها سلمناه لكن لا نسلم توقف معلول الجوهرية على شرط فان زوال الاعراض
لا يستقل عنها ولا يتوقف على شرط منفصل بل الموقوف على الشرط الذي هو انتفاء الضد عن
المحل وجود العرض فان احدهما غير الاخر واما الفلاسفة فقد احتجوا على صحة هذا المذهب
بان الثقل يوجب الحركة الى المركز والسكون فيه لكن الاول انما يصدر عنه بشرط الخروج عنه
والثاني بشرط الحصول فيه والخفة توجب الحركة الى المحيط بشرط الخروج عنه والسكون فيه
بشرط الحصول فيه

ولذلك النار لا يوجب الاحراق بشرط المماسة او قربها منه والاصحاب يمنعون كون تلك العادة
ان الفاعل لجميع ذلك هو الله تعالى عقيب ما اعتقدوه علة بمجرى العادة واما اصحابنا فقد
احتجوا على مذهبهم بوجوه احدها لو توقف ايجابها معلولها على شرط بعد تخلف الشرط
عنها اما ان يكون موجبة لمعلولها او لا يكون موجبة له فان كان الاول لم يكن ايجابها معلولها
موقوفا على شرط لما فرض شرطا لا يكون شرطا هذا خلف وان كان الثاني تعين جعلها
الحكم نوع محال الثاني لو جاز توقف ايجاب العلة معلولها على شرط منفصل لجاز قيام العلم
بالذات من غير ان يصير الذات عالمة والحركة بالمحل من غير ان يصير متحركا لاحتمال تخلف الحكم
عنهما لفقدان شرط والثالث انا لا نعلمه من الشرك مع هذا الباب نوع من السفسطة الثالث
ان نفس العلة موجبة لحكمها بدون ذلك الشرط لا يكون الشرط شرطا وان لم يوجب العلة
مجموع امرين فذلك يوجب التركب في العلل العقلية وسنوضح استحالته وضعف هذه الوجوه
لا يخفى على من له ادنى تمييز قال العلة العقلية يجوز ان يكون مركبة خلافا لاصحابنا الى
اخره اقول ذهب اصحابنا الى ان العلة العقلية لا يجوز ان يكون مركبة وخالفهم
في ذلك الفلاسفة وبعض المعتزلة والامام اختار مذهب الفلاسفة واحتج على بطلان
مذهب الاصحاب بان قال العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم
بهما معا يوجب العلم بالنتيجة فاذن العلم الموجب بالنتيجة مركبة من علمين وهو
المطلوب ووجه اخر ان كل واحد من احاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك
الاحاد يوجبها فالعلة الموجبة لصفة العشرية مركبة اجاب الاصحاب عن الاول بان
قالوا لا نسلم ان العلم بالمقدمتين يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالنتيجة عقيب العلم بالمقدمتين
انما حصل بمجرى العادة كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري او العلم بالمقدمتين يستلزم العلم
بالنتيجة كما ذهب اليه امام الحرمين

وعن الثالث انا لا نسلم ان مجموع تلك الاحاد يوجب صفة العشرية فان مجموع تلك الاحاد
وصفة العشرية مفهومان متغايران عندنا ومن البين استحالة كون الشيء علة لنفسه
قال واحتج اصحابنا الى اخره اقول بعد ما تمسك به الاصحاب الى ابطال كون العلة العقلية
مركبة وهو ان كل واحد من جزئيها اما ان يكون موجبا للمعلول او لا يكون فان كان الاول لزم
كل واحد منهما لو لم يكن موجبا للمعلول حالة الانفراد وجب ان لا يكون موجبا حالة الاجتماع
وان لم يكن موجبا حالة الاجتماع لا يكون العلة مركبة وقد يعترض لم لا يجوز ان يكون
لانا لا نسلم صدق قولكم ان كل واحد منهما اذا لم يكن موجبا حالة الانفراد وجب ان لا يكون
موجبا حالة الاجتماع لجعل الثاني فيه عدم موجبية المجموع لجواز ان لا يكون شيء منهما علة
على الانفراد والمجموع المركب منهما يكون علة ونسلم ان جعل الثاني فيه عدم موجبية كل واحد منهما
وحده لكن لا نسلم بانه يلزم منه ان لا يكون العلة مركبة وعدم ارتباطه ظاهر والامام ابطل هذا الدليل
بالنقض بما ذكره في الوجهين اللذين تمسك بهما في ابطال مذهب الاصحاب لجواز الجمع فلذا قال
الركن الثالث في مباحث النظر في الذات والصفات والافعال والاسماء القسم الاول في الذات
عرفت ان العالم اما جوهر او اعراض الى اخره اقول المانع من الاشارة الى شيء من المباحث المنطقية
والطبيعية شرع في العلم الالهي وانما اخر عن الطبيعي لان بالامور الطبيعية يستدل على وجود
الصانع ولكون العلم بالطبيعي متقدما عليه بالتعليم وان كان متاخرا عنه بالشرف اعترض
هنا على ان العالم اما جوهر او اعراض لانه يمكن بان لم يفتقر الى موضوع كان جوهرا وان افتقر
اليه كان عرضا وقد بينا ان ما سوى الله تعالى حادث بعد ذلك لنا ان نستدل على وجود الصانع
بامكان الجواهر او حدوثها او بامكان الاعراض او حدوثها فهي طرق اربعة لا مزيد
عليها قال الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله لا احب
الافلين اقول

ايما ندم الامام هذه الطريقة على سايرها اشعارا بالخليل عليه السلام وبالمتقدمين واقتدا
بهم فان الخليل صلوات الله عليه السلام تمسك بشروق الكواكب وغروبها على حدوثها
بان قال كلما كان كذلك فهو لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالكواكب
اذا محدثة ولما كان محدثا لا يصلح ان يكون الها فاعترف لكوكب الى موجد لم دفعا
للدور والتسلسل قال وتقريره ان يقال ان العالم محدث وكل محدث فله محدث ينتج ان العالم
له محدث اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى وهي قولنا وكل محدث فله محدث فلان المحدث
ممكن وكل ممكن فله موثر وهما ستحان الكبرى اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما
ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم لانها لو لم تكن قابلة
لهما لما تحقق العدم فيها او الوجود فقط ولا يجوز ان يكون لها هذين حاصلا لها من ذاته
والا لكانت اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته بنسبة كل منهما اليه على السوية ولا نعني بالممكن الا
هذا واما ان كل ممكن فله موثر فمعلوم بالضرورة لكن يمنع ان العلم به ضروري واعلم ان المتكلمين الذين
حدوث العالم على وجود الصانع قالوا لما بينا ان العالم محدث ومعنا علم ضروري ان كل
محدث فله محدث علمنا ان العالم محدثا اما ان العلم بالمقدمة الثانية ضروري فلان كل
انسان اذا راى بناء لم يكن شاهده او راى خطا مكتوبا بعد ان لم يكن فانه يقطع
بمحدث وكان من غير فكر ونظر ولو لا ان العلم بهذه المقدمة ضروري والا لما حصل
للعقلاء هذه الساعة علم تام بالنظر وانا نرى الكلام على هذه المقدمات وقد مر
على قولنا كل محدث ممكن الى اخره اقول توجيه هذا السوال انه يقال لا نسلم ان كل محدث
ممكن الى اخره قوله لانه كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كان
قابلا للعدم والوجود قلنا لا نسلم صدق الصغرى وانما يصدق ان لو كانت الماهية
تقررت حالتي الوجود والعدم

حتى يصح الحكم عليها بانها قابلة للامرين وانما تكون لها تقرر في تلك الحالين لو كان المعدوم
شيئا وهو عندكم باطل واذا كان المعدوم نفيا محضا استحال الحكم عليه بالقبول ولانا لو
سلمنا ها الكبرى فذكر من القياس شي ان المحدث قابل للوجود والعدم فلم قلتم بان كل ما
كان كذلك كان ممكنا ولم لا يجوز ان يقال ان الماهية حال عدمها كانت واجبة العدم
لعينها وفي زمان الوجود صارت واجبة الوجود لعينها ولا يلزم كونها ممكنة والدليل
على جوازه انه يجوز ان الشي بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه
الا ان اول و… ازليا فلزم صحة كون الشي ازليا مع كونه مسبوقا بالعدم
وهو جمع بين النقيضين وانه محال فاذن لصحة وجوده بذاته نعمل بتلك الصحة كان ممتنعا
لذاته ثم انقلب ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته قال والجواب قولنا الممكن قابل للوجود
الى اخره اقول توجيهه ان يقال الدليل على صدق الصغرى هو انا لا نعني بقولنا المحدث ما كان
معدوما ثم صار موجودا ان ماهيته متقررة حالتي العدم وحالة الوجود حتى يتوجه عليه ما
ذكرتم بل نعني به ان الماهية تمتنع بقاؤها اي استمرارها على العدم كما كانت تمتنع في
العقل بطلانها عما كانت وهذا امر صادق معلوم بالضرورة لكل عاقل لا يقال هذا ايضا
حكم الجازم على الماهية وقولنا يصح ان لو كان لها تقرر حال العدم لانا نقول المحكوم
عليه في القضية الموجبة لا يجب ان يكون له ثبوت في الخارج بل الحكم الخارج او في الذهن
والماهية المعدومة لها ثبوت في الذهن فيصح الحكم الايجابي عليها وبهذا اندفع اصل
السوال ايضا قال قوله لم لا يجوز ان تكون الماهية ممتنعة لذاتها ثم انقلبت
واجبة لذاتها الى اخره اقول توجيه هذا الجواب انه يقال المعنى ان كل ماهية
تقبل العدم والوجود من حيث هي مع قطع النظر عن الامور المقترنة بها كانت
ممكنة اذ لا نعني بالممكن

الا هذا وما ذكرتموه من امتناعه عليه الآن عرضها ووجوبها حال وجودها الا ان ما ذكرناه من
امتناعها يتوقف على حضور وقته المخصوص ووجوبها يتوقف على حضور الوقت
الاخر فهي ممتنعة وواجبة بشرط الوقت مع انه يكون الشيء ممكنا بالنظر الى ذاته
وواجبا او ممتنعا بالنظر الى غيره واما ما ذكره في تقرير هذا السؤال فنقول لم لا يسلم
ان الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده ازلا وله والا لزم
صحة كون الشيء مع كونه مسبوقا بالعدم ازليا قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو
كانت تلك الصحة مفسرة بصحة وجوده في الازل وليس كذلك بل هي مفسرة بصحة
وجوده في لا يزال واذا كان صحة وجوده في لا يزال ازلية لم يلزم منها جواز وجوده في
الازل فلا يلزم المحال المذكور لان امكان وجوده لو لم يكن ازليا بل حادثا لكان
دخوله في الوجود قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم يمكن فجعله ازليا لان المانع من امكان وجوده
مثل ذلك انما هو صيرورته ازليا على ما قررتم وذلك محال لان ما لا اول له لا اول لصحته لا اول
له بزيادة متقدمة ثم يخرج عليه وهو باطل بالضرورة قال الطريق الثاني من الاستدلال
بالامكان وتقريره ان نقيم الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من
واحد ثم نشاهد في الاجسام كثرة فهي ممكنة لذاتها [illegible] وكل ممكن فله مؤثر
فمؤثرها هذه هي الطريقة الثانية وهي الطريقة المرضية عند الفلاسفة
اثبات واجب الوجود ثم نستقصيها ويمكن تقريره بحيث يسلم الاصل منها ان يقال
الاجسام كثيرة وكل شيء من الواجب لذاته بكثير فلا شيء من الاجسام بواجب الوجود
لذاته فهي اذن ممكنة باسرها وكل ممكن فله مؤثر فللاجسام مؤثر وهو المطلوب
قال الطريق الثالث حدوث الاعراض الى اخره اقول هذه الطريقة ذكرها الله
سبحانه في مواضع من كتابه

وتقريرها ان نقول انا نشاهد انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فاما ان يقع هذه
التغيرات لا بالفاعل او لا بد فيه من الفاعل والاول محال بالضرورة فتعين الثاني والفاعل
فيها اما ان يكون هو نفس الانسان او نفس الابوين وكلاهما محال اما الاول فلان الانسان حال
عدم كون اعضائه او معها والشيء لا يكون مؤثرا فيما هو موجود قبله او معها والشيء لا يكون
مؤثرا فيما هو موجود قبله او معه ولانه لو كان الفاعل فيه هو نفس الانسان لكان عالما
بجميع احكام الاعضاء ومنافعها وما اشتملت عليه من اللطائف في التركيب والثاني ظاهر (الفساد)
واما الثاني فلان الفاعل فيه لو كان هو نفس الابوين لكان عندهما علم بحاله وبكيفيته ومن المعلوم انه
ليس عندهما علم بذلك وقوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة (اساسه)
الاصل منع الحصر وتوجيهه ان يقال لا نسلم انحصار الاقسام فيما ذكرتم من القسمين بل ها هنا
قسم اخر وهو القوة المولدة المركوزة في النطفة فاجاب عنه بقوله تلك القوة اما ان يكون
لها شعور واحساس في التكوين واما ان لا يكون وتقريره ان يقال المؤثر في هذه التغيرات اما احد ما ذكرنا
من القسمين او القوة التي ذكرتموها والاولان باطلان لما مر وكذا الثالث لان تلك القوة اما ان يكون
لها شعور واختيار في تكوين هذه المراتب او لا يكون كذلك والاول باطل لانه لو كان كذلك لكانت
النطفة موصوفة بكمال القدرة والارادة والحكمة لقيام هذه القوى بها وهو معلوم الفساد
بالبديهة والثاني ايضا باطل لان النطفة اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة واما
ان لا يكون كذلك والاول باطل والا لزم ان يخلق النطفة على شكل الكرة لان القوة البسيطة اذا
اثرت في المادة البسيطة لا بد ان يكون فعلها فعلا متشابها لان الفعل المتشابه هو الكرة
لان سائر الاشكال ليست متشابهة الاجزاء لان بعضها زاوية وبعضها ضلع وسطح وهذه
المقدمة مما اتفق عليها فحول الفلاسفة في كرية البسائط والثاني ايضا باطل لانه لو كان
كذلك لكانت النطفة مركبة

مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون متشابها في الحقيقة والا لم يكن
بسيطا فالمادة بكل واحد منها قوة بسيطة مع القوة البسيطة في المادة البسيطة
فعلها كرة وكان يجب ان تكون النطفة كرة فهو من بعضها الى بعض ولما بطل هذه
الاقسام باسرها علمنا ان المؤثر في خلق ابدان الحيوانات والنبات فاعل مختار
حكيم وهو المطلوب قال الطريق الرابع امكان الاعراض الى اخره اقول تقرير هذه
الطريقة انه يقال الاجسام متساوية في الجسمية لما مر والامور المتساوية في الحقيقة
يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لان كل ما صح على الشيء صح على مثله فيصح كل ما صح على
احد الاجسام يصح على غيره من الاجسام فما دل يصح على الفلك يصح على العنصر وبالعكس
فاختصاص كل واحد من الفلكيات والعنصريات بما له من الصفات من الحار والبارد
من مرجح والمرجح فيه لا يجوز ان يكون نفس الجسمية ولوازمها والحصول التساوي
فيها ولا عارض من عوارضها لان الكلام في اختصاصه كالكلام في غيره من الصفات
فالمرجح غيره اي هو امر مباين وهو المطلوب قال مدبر العالم ان كان واجب الوجود
فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر اخر فاما ان يدور او يتسلسل
او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب اقول لما فرغ من بيان افتقار العالم
الى الصانع شرع في بيان ان ذلك الفاعل واجب الوجود لذاته والطريق الذي
سلكه الامام في بيان هذا المطلوب هو طريقة الحكماء وتقريره ان يقال مدبر العالم
وفاعله ان كان واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان كان ممكن الوجود لذاته افتقر
الى مؤثر اخر وحينئذ يلزم احد الامور الثلاثة وهو اما الدور او التسلسل او الانتهاء
الى موجود واجب الوجود لذاته والاولان باطلان والثالث هو المطلوب قال
اما بطلان الدور فلان

الشيء اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على المحتاج الى اخره اقول كل
شيئين افتقر كل واحد منهما الى صاحبه كان كل واحد منهما متقدما في الوجود على وجود صاحبه
لان المحتاج اليه متقدم في الوجود على المحتاج وقد تقرر في بداية العقول ان المتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه
بمرتبة واحدة وانه محال قال واما ابطال التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لا نهاية لها
مفتقر الى كل واحد منها الى اخره اقول التسلسل عبارة عن امور يكون وجود الجزء الاول
منها مستفادا من الثاني ووجود الثاني من الثالث ووجود الثالث من الرابع وهكذا
الى غير النهاية وهو باطل لانه لو ثبت فالمجموع المركب من تلك الامور التي لا نهاية لها
من حيث هو مجموع ممكن لافتقاره الى كل واحد من تلك الاحاد التي هي باسرها ممكنة
والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع من حيث هو مجموع ممكن لافتقاره الى كل واحد من
تلك الاحاد التي هي باسرها وكل ممكن فهو مفتقر الى علة ومؤثر موجود فالمجموع مفتقر
الى علة ومؤثر موجود فذلك المؤثر اما ان يكون هو نفس ذلك المجموع او افراده او امرا خارجا
عنه والاول محال لوجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا
محال لان كل واحد من تلك الاحاد معلول لغيره من الاحاد وحينئذ لا يكون هو علة لنفسه
ولا لعلته لامتناع تقدم الشيء على نفسه وعلى ما تقدم عليه واذا لم يكن علة لنفسه
ولا لعلته لا يكون علة للمجموع بل لبعضه فقط وقد فرضناه علة له هذا خلف وربما قيل
في ابطال هذه القسمة لو كان علة ذلك المجموع افراده الا فيه لزم كونه علة لنفسه
ولعلته لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد منها ومن جملته تلك الاحاد هو وعلته
فيكون الشيء علة لنفسه ولعلته وانه محال واما الثالث باطل ايضا لاستحالة موجود
خارج عن جميع

كذلك

الموجودات نعم لما كانت الجملة المفروضة جملة الموجودات بل بعضها وحينئذ فرضناها
والامام لما ابطل القسمين الاولين قال ثبت انه لابد لذلك المجموع من علة خارجة
عنه وتقريره ان يقال ذلك الموجود الخارجي ان كان ممكنا لذاته لم يكن الجملة
مركبة من جميع الممكنات الموجودة وان كان واجبا لذاته لزم وجود موجود واجب
لذاته وهو المطلوب وينقطع به التسلسل ايضا فيستحيل وجود اسبابها الممكنة
باسرها الى موجود واجب لذاته ومتى ثبت انه واجب لذاته ثبت انه قديم ازلي
باق ابدي قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مدبر العالم ممكن الوجود لكن
الوجود به اولى فلاجل هذه الاولوية يستغني عن المؤثر الى اخره اقول اما توجيه
هذه الاسولة على الترتيب الذي ذكرها الامام اما هذا السوال فنقول لا نسلم
ان مدبر العالم لو كان ممكنا لذاته لافتقر الى مؤثر اخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
الوجود به اولى وعندنا الوجود به اولى فلاجل هذه الاولوية لا حاجة له الى
المؤثر ولئن سلمنا ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية ولكن لم قلتم
بانه يلزم من كونه ممكنا افتقاره الى المؤثر فان الحدوث معتبر في علة الحاجة
الى المؤثر لانه اما نفس العلة او جزء منها او شرط لها عند المتكلمين واذا كان
كذلك لا يلزم من امكانه افتقاره الى المؤثر وهو بعينه المنع الاول لكن المستند
مغاير لمستند المنع الاول ولئن سلمنا انه اذا كان ممكنا لا بد له من سبب ومؤثر
ولكن لم قلتم بان الدور باطل قوله لان العلة متقدمة على المعلول فيلزم تقدم
كل واحد منهما على نفسه قلنا الشيء يعني بهذا التقدم يعني به التقدم بالزمان
او التقدم بالعلية او التقدم بمعنى ما ثالث غير هذه العلة فهو باطل لان كون الشيء
مؤثرا في امر اخر معنى له

الصدور والشيء الذي هو الاثر عن الشيء الذي هو المؤثر يحصل صدور الاثر عنه استحال ان يكون
له تاثير فيه واذا لم يكن له تاثير فيه استحال ان يكون له تقدم عليه فاستحال ان يكون
العلة متقدمة على معلولها بالزمان وانا ادعينا ان العلة مع جميع اسبابها المعلولها فاستحال
تقدمها عليه بالزمان ان عنيتم الثاني فهو ايضا باطل لانه اما ان يعني بالتقدم
بالعلية كونها علة او يعني به امر اخر غيره فان عنيت به الاول كان معنى قولكم لو كان
كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر هو لو كان كل واحد
منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما علة للاخر وهو الزام الشيء على نفسه وانه محال
وان عنيت به امرا اخر مغايرا لكونها علة فلا بد من بيان ذلك التقدم ومن [illegible] على
بيان ان العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى ومن بيان ان الشيء يستحيل ان يتقدم
نفسه بذلك المعنى فاما من يرد المنع في كل واحد من هذه المقامات وكذلك نقول ان عنيت به
معنى ثالثا مغايرا للتقدم بالزمان والتقدم بالعلية الذي هو القسم الثالث من اصل
التقسيم ولئن سلمنا ابطال الدور لكن لا نسلم ان التسلسل باطل قوله لو ثبت ذلك لكان
المجموع المركب من تلك الاحاد غير المتناهية ممكنا قلنا ان اردت بالكل واحد من تلك الاحاد
قلنا لا نسلم صدق هذه الشرطية وانما تصدق ان لو كان المقضية الموجبة التي هي
بالسببية موضوع وانما يكون لها موضوع ان لو امكن وصف تلك الاسباب المسببات
بانها مجموع وكل وهو عندنا باطل لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها
على الشيء الا بعد ثبوت كونه متناهيا وهو عين النزاع ولئن سلمنا انه يصح وصف تلك
الاسباب المسببات بكونها مجموعا وكلا ولكن نقول ما ذكرتم من الدليل على امتناع
الدور والتسلسل فها هنا ما يدل على صحته وبيانه ان نقول ان الحوادث
المحسوسة لا شك انها

ممكنة فلا بد اما ان يكون لها مؤثر او لا يكون والثاني باطل والا لجاز استغناء الممكن
عن المؤثر الذي علمنا بطلانه ببيان العلم بالصانع الحكيم فتعين الاول فنقول ذلك المؤثر اما
ان يكون حادثا او قديما واما ما كان يلزم التسلسل الا ان كان حادثا فلا ان الكلام
فيه كالكلام في الحادث المحسوس فحينئذ يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مؤثر
قديم فان كان الاول فهو محال عرضا وان كان الثاني كان في ذلك قولنا ان المؤثر في هذه
الحوادث المحسوسة هو امر قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول
حصول اثر ذلك القديم في تلك الحوادث اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف
او توقف على شرط قديم لزم من قدمه قدم تلك الحوادث المحسوسة لان الاثر يجب ان يكون
مقارنا للمؤثر التام لانه لو لم يكن مقارنا له لكان نسبة صدوره عنه كنسبة لا صدوره
عنه وحينئذ فاما ان يفتقر صدوره عنه الى مرجح منفصل او لا يفتقر والثاني باطل والا لزم
رجحان الممكن لا عن سبب مرجح وانه محال لما عرفت والاول ايضا محال لانه لو افتقر الى مرجح
منفصل لم يكن المؤثر مؤثرا تاما بل بعضا من المؤثر وقد فرض كونه هذا خلف وحيث بطل هذان
القسمان تعين ان يكون تاثيره فيها موقوفا على شرط حادث فنقول في ذلك الشرط الحادث
اما ان يكون مقارنا لتلك الحوادث او سابقا عليها فان كان مقارنا كان الكلام فيه كالكلام في الاول بعينه
ذلك الشرط الحادث في حدوثه الى شرط اخر حادث فان كان شرط حدوثه هو الحادث
لزم الدور وقد ابطلناه وان كان شرط حدوثه حادثا اخر لزم التسلسل وهو المطلوب
وان كان شرط حدوث تلك الحوادث حادثا سابقا عليها لزم التسلسل ايضا لان حال
حصوله في ذلك الشرط السابق لم يكن ذلك القديم مؤثرا بالفعل فيها فكذلك المؤثر به امر حدث
بعد ان لم يكن فلا بد له من مؤثر فهو اما الحادث السابق قد انعدم فلو اثر فيه لزم تاثير
المعدوم في الموجود وانه محال

بالضرورة والثاني ايضا محال لان المؤثر فيه لو كان هو الحادث اللاحق لزم الدور لتوقف وجوده
على ذلك المؤثر فيه وانه محال كما عرفتم ولما بطل هذان القسمان تعين انه يكون المؤثر فيه حادثا
اخر مغايرا لهما وحينئذ يكون حدوثه موقوفا على شرط اخر حادث والكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم اما الدور او التسلسل في الدور باطل ومعنى التسلسل فظهر ان القول بالتسلسل لازم
على كل واحد من التقديرين ولئن سلمنا صحة دليل الحكماء على اثبات واجب الوجود لكنه معارض
بوجهين احدهما انا لو فرضنا موجودا واجب الوجود لكنه معارض بوجهين لذاته فلا بد
اما ان يكون وجوده مساويا لوجود سائر الموجودات الممكنة في مسمى الوجود او لا يكون مساويا
له والقسم الثاني باطل لما بيناه في مسألة ان الوجود مفهوم مشترك فيه بين جميع الموجودات
والقسم الاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا للماهية او لا يكون عارضا
فان كان عارضا للماهية كان ذلك الوجود ممكنا لافتقاره الى معروضه وكل ممكن له علة ولا بد
للوجود علة وعلته لا بد اما ان يكون تلك الماهية المعروضة او غيرها فان كان الاول لزم كون
المعدوم علة للموجود وانه محال ضرورة ان الوجود موجود وتلك الماهية معروضة وان جمع
كون الماهية معروضة نقول انضمامها الى الوجود ان كان مشروطا بكونها موجودة لزم كونها
موجودة من قبل ان كان في ذلك الوجود غير هذا الوجود وكون الشيء شرطا لنفسه ان كان هو هذا
الوجود وان لم يكن مشروطا بكونها موجودة لزم كون المعدوم علة للموجود وكل ذلك خلف محال
وان كان الثاني كان الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل عنه وانه خلف محال
لم يكن في ذلك الوجود عارضا للماهية فهو ايضا محال لان على هذا التقدير يكون تمام حقيقته
واجب الوجود لذاته مساويا للوجود الذي هو عارض لماهيات الممكنات فيصح عليه ما صح
على وجود الممكنات وبالعكس لان كل ما صح على احد المثلين صح على الاخر لكن صح على ماهيته انها
واجبة لذاتها وعلى وجوده

الممكنات انه واجب لذاته فيجب ان ينحى على وجود الممكنات لذاته ويجب لذاته وعلى ما هيه انها
ممكنه لذاتها وكل ذلك محال لكونه جلبا للمحال ونقول في ابطال هذا القسم اعني ان
يكون الوجود مفهوما مشتركا بينه وبين جميع الموجودات انه يلزم اما ان يكون في اقتضاء الذاته
فيكون وجود الممكنات في اقتضاء الذاته وانه محال وان كان محلنا الذاته انتفى الحكم عليه
فالواجب لذاته ليس في اقتضاء الذاته هذا خلف الوجه الثاني انه لو كان في الوجود موجود
واجب لذاته لكان قديما والعلم به ضروري واللازم محال لانه لو كان قديما يلزم قدم الزمان
لان المعقول من القديم هو الذي لا زمان تفرض هو موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل
ذلك وتلك القبليه لا بد ان يكون زمانيه لما سلف في باب القدم والحدوث فيلزم من قدم الزمان
قدم الحركه ومن قدمها قدم الجسم على ما مر بيان هذه المقدمات مرارا لكن قدم الجسم محال
عند المتكلمين وان سلمنا تقرير هذا الشك على معتقد الفلاسفه قلنا لو كان الواجب لذاته
موجودا لكان دائم الوجود هنا والمعقول من دائم الوجود هو الذي يكون موجودا في الآن
وفيما قبل وفيما بعد لكن الموجود في الحاضر وفي الماضي وفي المستقبل متوقف على تحقق الحاضر
والماضي والمستقبل لان حصول الشيء في الشيء نسبه بينهما والنسبه بين الشيئين موقوف
على حصول كل واحد من المنتسبين فدوام واجب الوجود لذاته يفتقر الى تحقق الزمان
الذي هو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف في الاشكال بتقدم الباري تعالى على
العالم بزمان مقدر لا بزمان محقق الى اخره اقول اعلم ان المتكلمين اجابوا عن هذا الشك بان
قالوا انما يتوجه ما ذكرتموه ان لو كان المعقول من القدم هو الذي لا زمان تفرض هو موجودا
فيه الا وقد كان موجودا قبل ذلك قبليته بزمان محقق وليس كذلك لان الواجب لذاته عندنا
لم تقدمه على العالم على وجود العالم هو انه لو قدرنا ازمنه هناك لما كان لها اول
البته قال اقول

متقدم صح

بتقدم الباري على العالم اذا كان حاصلا في نفس الامر محققا الى اخره اقول الجواب الثاني عن هذا
الجواب ان قال بتقدم الله تعالى على العالم بالزمان محقق حاصل في نفس الامر محققا اول اليه
فان كان له اول لا يكون قديما واذا لم يكن قديما لا يكون في اقتضاء الذاته وهو المطلوب وان
كان له اول وهو ان تحقق الباري بواسطة الزمان لزم ان يكون الزمان ثابتا في نفس الامر محققا
وحينئذ يلزم الالزام المذكور قال والجواب عنه انا لم لا يجوز ان يكون جائز الوجود لكن الوجود
اولى به قلنا قد تقدم ابطاله اقول تصحيح هذا الجواب ان يقال الدليل الذي دل ان الممكن يفتقر الى
المؤثر فقد مر وبيانه لم لا يجوز ان يكون الطرف الذي اولى به عن المؤثر قد مر بيانه فيما قبل واذا
كان كذلك سقط ما ذكرتم من المنع ونشير الى ذلك الدليل ها هنا فنقول الماهيه مع
الامور التي يكون معها الوجود اولى بها من العدم اما ان يمتنع عليها العدم او لا يمتنع فان
لم يمتنع كانت واجبه لذاتها وهو المطلوب وان لم يمتنع العدم عليها فطريان العدم اما ان يتوقف
على سبب او لا يتوقف فان توقف لم يتحقق تلك الاولويه الا مع عدم ذلك السبب فالحاصل اولا
لا يكون كافيا في حصول الاولويه وان لم يتوقف فحصل تلك الاولويه تاره مع الوجود واخرى
مع العدم ونسبه تلك الاولويه الى الوقتين على السويه فاختصاص احد الوقتين بالوجود والاخر
بالعدم يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي الطرفين على الاخر من غير مرجح وهو محال قوله
ولئن سلمنا كونه جائز الوجود والعدم على التساوي ولكن لا نسلم احتياجه الى المؤثر لو كان محدثا قلنا
علة الحاجه الى المؤثر هو الامكان دون الحدوث اذ يصح ان يكون علة او جزء علة او شرطا لها لما
مر بيان ذلك في اول الكتاب علة الحاجه هي الامكان فلو كان وجود العالم ممكنا كان محتاجا الى
العله ضروره ان الممكن لما كان مستويا بالماهيه الى نسبه الوجود والعدم لم يبق على السويه
قضى العقل بان احد طرفيه لا يحصل الا من سبب خارجي قوله والذي يدعي تقدم العله على المعلول
قلنا انه من العلوم بالضروره

العقل لما لم نفرض المؤثر موجودا امتنع ان نحكم عليه بكونه مؤثرا في العقل واما لو نفرض وجوده
كانت لحكم عليه بكونه مؤثرا في الكتابة وان كنا لم نفرض وجودها لنا الحكم بكونه مؤثرا
في الشيء اذا عرفت هذا فنقول المراد بالتقدم ههنا المعنى الذي نصفه بحكم هذا الاعتبار
او نقول نعني بتقدم العلة على المعلول المعنى الذي يقتضي حكم العقل بصدوره كما نقول حركت
اليد فتحرك الخاتم دون قولنا تحرك الخاتم فتحركت اليد قوله لا يمكن وصفه بكونه كلا
ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا لم لا يجوز وهو الماصدق واذا كان من الشرطية
او لكن قولنا ان تلك الاسباب والمسببات لا نهاية لها واما كان يلزم ابطال القول
بالتسلسل لان الامر البالغ الى غير نهاية وان صدق عليه ما ذكرنا من الشرطية لكن
المراد بالكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يخرج عنها واحد ويحصل لها المؤثر
في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث قلنا هذا هو الجواب عن المعارضة
التي ذكروها في حقيقة التسلسل وطريق دفعها ان يختار القسم الاول منهما وهو ان
يكون المؤثر في حدوثها هو الصانع القديم المختار وان تاثيره فيه ليس موقوفا على
شرط قوله يحتاج الى مرجح عن تراجحه قلنا لا نسلم قوله والا لكان نسبة صدوره
عنه كنسبة لا صدوره فان لم يتعين صدوره عنه الا مرجح منفصل لزم رجحان الممكن
المتساوي الطرفين على الاخر من غير مرجح قلنا نعم ولم قلتم بانه محال فان المختار له
منه يرجح احد الجانبين على الاخر لا لمرجح قوله والحجة لوجود اما ان يكون وجوده عين
ماهيته او غيرها الى الوجود اما ان يكون مفهوما مشتركا بين جميع الموجودات او لا يكون لا يكون
وجود كل شيء عين ماهيته قلنا هذا هو الجواب عن الشك الاول من الشكوك المذكورة في طريق
دفعه ان يختار القسم الثاني قوله قد بينا ان الوجود مفهوم مشترك فيه بين جميع
الموجودات قلنا دليل

الجواب عن تلك الادلة فلا نعيدها ههنا سلمنا ان الوجود مشترك لكن لم لا يجوز ان يكون وجوده
عارضا لماهيته ولا يكون اقتضاؤها له مشروطا بكونها موجودة قوله لو كان كذلك لزم ان
يكون العدم علة للموجود قلنا لا نسلم فانا قد عرفت انه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار ادخال العدم فيها لجواز ان يكون المؤثر هو الماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن كونها موجودة او معدومة سلمنا ولكن لم لا يجوز ان لا يكون عارضا لماهية ما
قوله لان على هذا التقدير يكون تمام حقيقة واجب الوجود مساويا للوجود الذي هو عارض
لماهية الممكنات قلنا لا نسلم فان حقيقة واجب الوجود هو الوجود المقيد بقيد كونه غير
عارض لشيء من الماهيات وفي الممكنات الوجود غير حاصل لشيء من الممكنات فلا يلزم مساواة وجوده
لوجودها واما قوله ثانيا لو كان الوجود مشتركا فاما ان يكون احسا ام كمنا قلنا لم لا يجوز
ان يكون احسا قوله لو كان كذلك لكان وجود الممكنات في احسا الذاتية قلنا لا نسلم فانه لا يلزم
من كون المشترك بين امور واحدا بالذات ان يكون كل واحد من تلك الامور واحدا بالذات فان قلت لو كان
كذلك لاستحال كل ممكن موجود على حقيقة واجب الوجود وانه محال قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو لزم من كون المشترك واحدا بالذات ان يكون الحصة واحدا بالذات وهو ممنوع وفيه نظر سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون مقولا قوله لو كان كذلك لافتقر وجود الواجب لذاته الى علة قلنا نعم ولم قلتم
بانه محال فان وجود الواجب لذاته عندنا عارض لماهيته مفتقر اليها قوله يلزم قدم الزمان من قدم الله
تعالى قلنا هذا هو الجواب عن الشك الثالث وتوجيهه ان نقول لم قلتم بان الله تعالى
لو كان قديما وسابقا على العالم لكان متقدما عليه بالزمان لم لا يجوز ان يكون تقدم الله تعالى على
العالم كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض فان ذلك التقدم ليس بالزمان والا لكان للزمان زمان
اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل الاخر واجاب بان اجزاء الزمان لا انها به لها واذا عقل في ذلك ههنا
فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا

وبالجملة فنحن في مقام المنع تعليلا للبرهان على صدق ادعي عمومه وتقرير الشك على مذهب العلا سفه
وضعف ايضا لان المعقول من دوام الوجود ليس ما ذكره لامتناع ان يكون وجود الله تعالى
زمانيا بل المعقول منه ما يصدق عليه انه موجود مع كل زمان يفرض فلا يلزم من كونه دائم
الوجود بهذا التفسير انتقاله الى الزمان فلا يلزم المحذور المذكور واعلم ان الاشكال الموكل
على الدليل الذي ذكره لابطال التسلسل ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع امرا
داخلا فيه قوله لا يمكن ان يكون علة لنفسه ولا لعلله قلنا نعم قوله واذا كان كذلك
لا يكون علة المجموع بل لبعضه فقط قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو وجب ان يكون علة
المجموع من حيث هو مجموع علة لكل واحد من اجزائه وهو ممنوع فان المجموع المركب من
الواجب لذاته وجميع الممكنات الموجودة ممكن لافتقاره الى اجزائه التي هي غيره وكل ممكن له
علة موجدة وعلته ليست نفسه لما مر ولا خارجا عنه لاستحالة وجود موجود خارج
عن هذا المجموع فعلته امر داخل فيه وهو واجب الوجود لذاته وليس علة لنفسه
لاستغنائه عن العلة ولا الى المؤثر في المجموع لو وجب ان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه لزم
احد المحالين وهو اما تخلف المسبب عن السبب التام او تقدم المسبب على السبب لان المعلول المركب
تقدم بعض اجزائه على البعض بالزمان فعلته ان تحقق مع الجزء السابق لزم الامر الاول وان
تحقق مع الجزء المتاخر لزم الامر الثاني ولا يتوهم دفع هذا المنع بان يقال المراد بالمؤثر في
المجموع المركب من احاد امكانية مؤثر في كل واحد من اجزائه وما ذكرتم من المجموع ليس
كذلك لانا نقول ان اردتم بالمؤثر فيما ذكرناه من المجموع ليس على سبيل البعض بل على سبيل المستند المنع
المذكور ولا نسلم ان ذلك المجموع ونمنع المقدمة القائلة بان المؤثر في المجموع المركب من احاد
امكانية مؤثر في كل واحد من اجزائه الى ان يبرهن عليها ولازم ذكرنا من الدليل على ان المؤثر
في المجموع لا يجب ان يكون مؤثرا

٢١٧

في كل واحد من اجزائه شامل لهذا المجموع ايضا كالسرير فان الجزء المادي منه وهو الخشب يتقدم على الجزء
الصوري منه زمانا وكل واحد منهما ممكن فعلة السرير لو وجب ان يكون علة لكل واحد من هذين الجزئين
فان تحققت مع الجزء المادي لزم تخلف المسبب عن السبب التام وان تحققت مع الجزء الصوري لزم تقدم
المسبب على السبب وكلاهما محال وان فسرت العلة بالعلة التامة وهي جملة الامور التي يتوقف عليها
كل واحد منها ان المعلول مفتقر اليه فمعنا استحالة كون الشيء علة تامة لنفسه فان ذلك بيناه
من المجموع علته التامة نفس ذلك المجموع فعلى طالب الجواب ان يتفكر في الجواب عن هذا المنع قال
صانع العالم موجود خلافا للملاحدة اقول الخلاف في هذه المسئلة من المباحث تقرير او سواله
وجوابا قد مر من ان الاقوله في السؤال الوجود الخاص ولهيئة الوجود غير لشيء لكانت حقيقته مركبة
فهو ممنوع وانما يلزم التركيب ان لو كان ما به الامتياز امرا وجوديا وليس كذلك لان امتيازه عن
سائر الموجودات بقيد عدمي وهو كونه غير عارض لشيء من الماهيات وفي قوله في الجواب
لو لم يكن كذلك ان يكون حال القائل بحيث يكون الانسان المتحرك معروفا توجيهه ان يقال لو كان
صانع العالم معروفا فلا يخلو اما ان يكون ممتازا عن غيره او لا يكون فان كان الاول استحال ان يكون
الها لان ما الامتياز فيه لا يصلح للالهية وان كان الثاني استحال ايضا ان يكون الها لانه يكون المعدوم
ممتازا عن غيره لو كان كذلك فالالهية لجاز ان يكون الانسان المتحرك معروفا ولكانت الصفات
القائمة موجودة وذلك عين السفسطة وانت تعلم ان هذه الشرطية مجرد دعوى من غير
برهان قال القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية اقول في السلوب
مسئلة ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعينها خلافا لابي هاشم الى اخر اقول
صفات الله تعالى منها سلبية ومنها ثبوتية اما السلبية فلانها لما لانه يجب ان كل موجود
وكل حادث صفة سلبية وهو كونه ليس كذلك الموجود وليس كذلك الحادث والماهية ليس منها
الحق ان ماهية الله تعالى

مخالفة لماهية مخلوقاته لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة وهو مذهب نفاة الاحوال وابي
الحسن الاشعري وابي الحسين البصري وانهما ادعيا ان مخالفة كل موجود لغيره لذاته
وليس من الخصائص التي اشترك الذات في الاسماء والاحكام وذهب قوم الى انه تعالى يساوي سائر
الذوات في الذاتية لكنه يخالف غيره بصفة مخصوصة وهو مذهب ابي علي وابي هاشم
ثم انهم اختلفوا فيما بينهم وذهب ابو هاشم الى انه يخالفها بصفة توجب احوالا اربعة
التي هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وزعم الشيخ ابو علي بن سينا ان
ماهية الله تعالى نفس الوجود والوجود مشترك بين كل الموجودات ويمتاز عنها بقيد
عدمي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ووجود سائر الماهيات عارض لها لنا
ان مخالفته لغيره من الماهيات ووجود سائر الماهيات عارض لها لو كانت لا لذاته
المخصوصة بل لصفة زائدة اختص بها لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية
ولو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية لكان اختصاص ذاته بتلك الصفة التي
بها خالف غيرها اما ان يكون لا لامر او لان الذوات لما كانت متساوية في الذاتية وصح
على احدها صح على الباقي لوجوب تساوي المتساويات في تمام الحقيقة في جميع الاحكام
اللازمة فتلك الصفة ممكنة الحصول لسائر الذوات والصفات التي بها خالف سائر
الذوات ذات الله تعالى ممكنة الحصول له فاختصاص ذاته تعالى بتلك الصفة امر
جائز وكل جائز لا بد له من سبب فذلك السبب ان لم يكن واجب الحصول كان جائز الحصول
فيحتاج الى سبب اخر ويعود الكلام فيه كما في الاول ويلزم الدور والتسلسل المحالان
وان كان واجبا فذلك الوجوب ان كان لصفة اخرى لزم اما الدور او التسلسل وكلاهما
محال وان كان لنفس ذلك الذات كانت تلك الذات لنفسها مخالفة لسائر الذوات
واذا كانت لنفسها مخالفة

لغيرها لم يكن محتاجا في تخصيصها الى صفة يلزم الذات المقتضي خلافه فيلزم اجتماع
وانه محال فعلم ان مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات لا لمعنى يستلزم من احد هذه المحالات
يكون مخالفة الحق ابو علي وابو هاشم على ان جميع الذوات متساوية ونحتج على فساده بوجوه
احدها انه يصح تقسيم الذات الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
وثانيها انا اذا اعتقدنا ذاتا ثم عقلنا انها قديمة او واجبة ثم اعتقدنا بعد ذلك
انها حادثة او ممكنة فان اعتقاد قدمها ووجوبها يزول باعتقاد حدوثها
وامكانها واعتقاد كونها ذاتا باق في الحالين كليهما وهذا يدل على ان المفهوم من الذات
ولهذه الكلية التي انا اذا قلنا المعلوم اما ذات او صفة يشهد صريح العقل
بصحة هذا التقسيم والحصر في الامرين المذكورين فلو لم يكن المفهوم من
الذات امرا واحدا مشتركا بين الذوات باسرها لما انحصر هذا التقسيم لانه حينئذ
يكون معناه ان المعلوم اما ذات بعينه او صفة ومن البين عدم الانحصار والشيخ ابو
علي بن سينا احتج بهذه الوجوه على ان الوجود مفهوم مشترك فيه بين جميع الموجودات
باسرها ثم قالوا اذا ثبت ذلك لزم ان يكون امتياز ذات الله تعالى عن سائر الذوات بصفة
اختص بها ضرورة مغايرة ما به الامتياز لما به الاشتراك والجواب عن هذه الوجوه
ان مرجع ما ذكرتم الى الوجود وهو مشترك عندنا ثم نقول هذه الوجوه بعينها قائمة في الصفات
فيلزم ان تكون الصفات متساوية في كونها صفات فامتياز بعضها عن البعض
يستدعي صفة اخرى ويلزم التسلسل ولان المفهوم من كونها ذواتا كونها امورا قائمة
بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي ولا نزاع في اشتراك
الذوات في هذا المفهوم انما النزاع في تلك الخصائص التي عرض لها المفهوم في انها هل هي متساوية
في حقيقتها ام لا

وما ذكره من الوجوه لا يفيد ذلك واما الصفة التاسعة من الصفات السلبية وهي قوله
ماهية الله تعالى غير مركبة بنفسه عند الشيخ قال انه تعالى ليس بجسم خلافا
للمجسمية الى اخره اقول انه سبحانه تعالى ليس حاصلا في شيء من الاحياز وهو الصفة
العاشرة من الصفات السلبية خلافا للمجسمة ونقل الامام في هذا الكتاب من ادلة
القوم على هذا المطلوب ثلثة اوجه الاول ان البارى عز اسمه لو كان متحيزا لكان مساويا
لسائر الاجسام في الحقيقة والماهية لما بينا ان الاجسام باسرها متماثلة في الحقيقة
ولو كان مساويا لها في الحقيقة والماهية لصح عليه ما صح عليها ووجب عليها ما وجب عليه
لوجوب اشتراك المتماثلات في الاحكام والصفات لكن صح عليه انه قديم ووجب عليها انها
حادثة فيلزم كونه تعالى حادثا وكونها قديمة وكلا ذلك محال لما مر وهذا الوجه انما تم
ان لو ثبت ان الاجسام متماثلة في الحقيقة والماهية وقد عرفت ما فيه فلا نطول بالاعادة
قال وربما احتج به من وجه اخر الى اخره اقول هذا هو الاشارة الى الوجه الثاني وتقريره
ان نقول لو كان البارى تعالى متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في كونه متحيزا وحينئذ
لا يخلو اما ان يخالفها لشيء من الامور او لم يخالفها فان كان الثاني مثلا لها مطلقا وحينئذ
يلزم حدوثه وقد بينا الامر في الوجه الاول وان كان الاول كان ما به المخالفة غير ما به الاشتراك
بالضرورة وحينئذ يلزم ان يكون حقيقته تعالى مركبة منهما وكل مركب ممكن فالواجب لذاته ممكن
لذاته هذا خلف قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الاجسام
وان كانت متساوية لها في الحصول في الحيز الى اخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم
بان الواقع لو كان هو القسم الاول لزم التركيب في ذاته تعالى وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مخالفته
اياها بنفس الماهية بل بامر داخل في حقيقته وليس كذلك بل هو مخالف لسائر الاجسام في الماهية
ومشارك لها في الحصول في الحيز

ولما سلمنا ذلك لكن الاشياء المختلفة الحقائق تجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى ان يقال لو
كان متحيزا لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم الى اخره اقول لما ابطل الامام الوجهين المذكورين
استدل على المطلوب بطريق اخر واعتمد عليه وتقريره ان يقال لو كان البارى تعالى متحيزا لا يخلو
اما ان يكون منقسما او غير منقسم وكل واحد منهما باطل اما الشرطية فبينة بنفسها واما انتفاء
القسم الاول فلانه لو كان منقسما لكان مركبا وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه محال واما انتفاء القسم الثاني فلانه لو كان
غير منقسم لزم القول بتحيز غير منقسم وهو الجوهر الفرد وقد مر ابطاله وعلى تقدير صحته
والقول به لزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا قال وقد يستدل على نفي
الجسمية خاصة الى اخره اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان يقال لو كان البارى تعالى
جسما لكان مركبا لان كل جسم مركب لو كان مركبا فالعالمية الحاصلة لاحد الاجزاء وكذا القادرية
والحيية وغير ذلك من صفات الله تعالى اما ان يكون هي الحاصلة للجزء الاخر او غيرها فان كان
الاول لزم ان يكون العرض الواحد المعين حالا في محلين وانه محال وان كان الثاني فكل واحد من تلك
الاجزاء يكون عالما قادرا حيا على الاستقلال وذلك يقتضي تكثر الالهة وانه محال وقوله هذا
المستدل يلزم ان الانسان ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احياء وعلماء وقادرين معناه انه
~~لو قال قائل لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يكون الانسان الواحد حيا عالما قادرا بل احياء~~
في الانسان نقول نلتزم ذلك لم قلتم بانه ليس كذلك ولعل لنا ان نقول على هذا الوجه ما
ذكرتم من الترديد انما يصح ان لو كانت العالمية والقادرية والحيية لشيء من الاجزاء وهو
ممنوع بل هي قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع وليس شيء من الاجزاء عالما وقادرا ولم قلتم بانه ليس
كذلك لا بد له من دليل والاولى ان يقال في بيان هذا المطلوب البارى تعالى ليس بجسم لان كل جسم
حادث فيمتنع ان البارى ليس بجسم

وتقرير بيان كل واحدة منهما من المقدمتين قال انه تعالى لا يتحد بغيره الى اخره اقول هذه هي الصفة
الرابعة من الصفات السلبية وما ذكره من الدليل ينفي الاتحاد مطلقا وتقريره ان يقال لو اتحد
شيئان فبعد الاتحاد اما ان يبقيا موجودين او صارا معدومين او عدم احدهما وبقي الاخر موجودا
والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلانهما لو بقيا
موجودين فهناك شيئان لا شيء واحد فليسا متحدين وقد فرض كذلك هذا خلف واما
انتفاء القسم الثاني فلانهما لو صارا معدومين فليس هناك اتحاد بل صار الشيئان الاولان
معدومين وحدث ثالث مغاير لهما واما انتفاء القسم الثالث فلان احدهما لو كان معدوما
والاخر موجودا لم يكن هناك ايضا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود قال انه تعالى
لا يحل في غيره الى اخره اقول هذه هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية وهي انه
سبحانه وتعالى يستحيل ان يحل ذاته في شيء ويستحيل ان يحل صفة من صفاته في شيء خلافا
للنصارى فانهم يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى وكلامهم فيه مختبط ولكن
يمكن بحسابه ان يضبط قولهم فيقول انهم اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد وعلى
التقديرين اما الذات اليه تعالى او صفة من صفاته وعلى التقادير الاربعة اما بالنسبة
الى روح عيسى عليه السلام او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا شيئا من ذلك بل
يقولوا انه اعطاه قدرة على خلق الاجسام وخلق الحيوة والعلم فيها واعطاه ايضا
علما بالمغيبات وعلى التقديرين لا يقولوا ذلك ايضا بل قالوا انه تعالى سماه ابنا كما سمى ابراهيم
خليلا على سبيل التشريف فهذه الوجوه التي يحتملها كلامهم والاتحاد والحلول
باطلان اما الاتحاد فلما مر في المسئلة السابقة واما الحلول فاحتج اصحابنا على امتناعه
بان قالوا لو حل ذاته تعالى او صفة من صفاته في شيء لكان اما ان يحل فيه مع وجوب ان
يحل او مع جواز ان يحل

والقسمان باطلان اما الاول فلانه حينئذ يكون الحلول واجبا للحال فيه فيلزم احتياج ذاته تعالى الى ذلك
الغير وكل محتاج الى الغير ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف وان كان الحال صفة
من صفاته لزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في صفة من صفاته الى الغير فلا يكون
الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته وانه باطل الثاني ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض
لانحصار الموجود في الواجب والممكن والممكن في الجسم والعرض فلو وجب حلول ذاته او صفة من
صفاته في غيره لزم منه الحدوث في ذاته او صفة من صفاته واما تقدم الجسم والكل محال اما
الاول فظاهر واما الثاني فلاقتضائه كون ذاته تعالى محلا للحوادث واما الثالث فلما بينا
من حدوث الاجسام واما القسم الثاني وهو ان يحل فيه مع عدم وجوب ان يحل فهو ايضا باطل
لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل لذاته والغني عن الشيء لذاته استحال ان يحل
فيه قال وهذا الدليل ضعيف الى اخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم بطلان القسم
الاول بما ذكره قوله لو وجب حلوله لذاته في ذلك الغير لكان مفتقرا الى ذلك المحل قلنا لا نسلم
وانما يلزم افتقاره اليه ان لو لم يكن موجبا لحلوله في ذلك المحل وهو ممنوع فلم لا يجوز ان
يقال انه لذاته اوجب لنفسه صفة وهي الحالية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك
الصفة احتياجه اليها كما في سائر صفاته فانه يحصل في ذاته تعالى بكونها عالمة
قادرة حية مع انه لم يلزم احتياجه الى شيء منها فكذلك هاهنا سلمناه قوله في الوجه
الثاني ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض قلنا لا نسلم انحصار الممكن في الجسم والعرض
فانه لم يقم على ذلك دلالة قاطعة واذا كان كذلك يجوز ان يقال ان الله سبحانه وتعالى
اوجب لذاته عقلا او نفسا ثم ان ذاته تعالى او ذلك العقل او النفس صفة من صفات ذاته
تعالى حال في ذلك العقل او النفس وسلمنا انحصار الممكن في الجسم والعرض لكن لم لا يجوز
ان يقال انه تعالى يحل في المحل

مع وجود الحال فيه لا مطلقا بل بشرط حدوث المحل وحينئذ يصير ذاته مقتضية للحلول في المحل عند
حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته تعالى ولا قدم المحل وهذا كما يقال في علمه
بوجود العالم فانه انما يصير عالما بوجود العالم بشرط وجود العالم فيعقل حصول
العلم المحصل له هذا العلم لا بنفسه بل بشرطه سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز
ان يحل في المحل مع جواز ان يحل فيه قوله لان ذاته حينئذ يكون غنية عن المحل والغني عن
المحل لذاته يستحيل ان يحل فيه قلنا لا نسلم وما الدليل على هذه المقدمة ولئن بيا ظاهرا لما مر من
الاحتمالات وقوله بعد ذلك والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول الشيء
في الحيز تبعا لحصول محله فيه الى اخره ظاهر قال انه تعالى ليس في شيء من الجهات
خلافا للكرامية اقول هذا هو الصفة السادسة من الصفات السلبية واعلم
ان الكرامية يقولون انه تعالى مختص بجهة فوق وهذا القول بحسب القسمة العقلية
يحتمل وجوها ثلثة احدها ان يقال انه مماس للعرش بعد نفي مشابهته واكثر طوائف
وثانيها انه مباين
الكرامية يقولون باحد القولين الاولين واما القول الثالث فهو قول الهيصمية
للعرش بعيد
وثالثها انه مباين غير معقول لانه اذا كان العالم في احد الجانبين والباري تعالى في الجانب الاخر
للعرش
كان البعد بينهما محصورا او لا نهاية له استحال ان يكون محصورا بين حاصرين
والعلم به ضروري اذا عرفت هذا فنقول الدليل على انه سبحانه وتعالى يستحيل ان يكون
في جهة من الجهات وجهان الاول انه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وكل ما ليس بمتحيز
ولا حال في المتحيز لا يكون في الجهة ينتج الباري تعالى ليس في الجهة اما الصغرى
فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل ما كان في الجهة كان متحيزا او حالا في المتحيز بالضرورة
فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لا يكون في الجهة الثاني
ان الباري تعالى لو كان في مكان

فكانه لا يخلو اما ان يكون مساويا لسائر الامكنة او مخالفا لها والقسمان باطلان فبطل القول
بكونه في المكان اما القسم الاول فلانه لو كان مساويا لسائر الامكنة لكان اختصاصه
به دون سائر الامكنة من الجائزات فيستدعي مخصصا وذلك المخصص لا بد ان يكون فاعلا
مختارا سواء كان بواسطة معنى او لا بواسطة معنى وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث
فاختصاص الباري تعالى بالحيز محدث فهو في الازل ما كان حاصلا في الحيز واذا كان كذلك
اذ لو
استحال ان يصير حاصلا في الحيز لامتناع كونه محلا للحوادث وقد فرضنا حصوله في
الحيز هذا خلف محال واما القسم الثاني فلانه لو كان مخالفا لسائر الامكنة لم يكن امرا عدميا
لان النفي المحض والعدم الصرف لا يتصور فيه الاختلاف فهو اذن امر موجود وحينئذ فلا يخلو
اما ان لا يكون مشارا اليه او يكون مشارا اليه والاول باطل لان كل موجود مشار اليه فما
لا يكون مشارا اليه لا يكون موجودا انتج عكس النقيض وقد فرضناه موجودا هذا خلف
ولانه اذا لم يكن مشارا اليه كان الحاصل فيه غير مشار اليه وكل ما لا يكون مشارا اليه
لا يكون في المكان لان كل ما في المكان فهو مشار اليه بالضرورة وحينئذ ينتظم قياس هكذا
الباري تعالى غير مشار اليه وكل ما لا يكون مشارا اليه لا يكون في المكان ينتج الباري
ليس في المكان وقد فرضناه كذلك هذا خلف والثاني ايضا باطل لانه لو كان مشارا
اليه فكونه كذلك اما بالذات او بالعرض وان كان بالذات كان جسما فلو كان الباري
تعالى موجودا فيه لكان الباري تعالى حالا في الجسم وهو ما قد فرغنا من ابطاله وان
كان بالعرض كان في ذلك العرض حالا في الجسم فلو كان الباري تعالى حالا فيه لكان حالا
في الجسم فلو كان الباري تعالى والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فكان الله تعالى
حالا في الجسم وانه محال وللقائل ان يمنع وجوب كون المخصص فاعلا مختارا وان سلم
في العدمات وكل موجود مشار اليه

وان كان في المكان فهو مشار اليه ودعوى الضرورة في صدق الثلاثة الاخيرة غير مسموعة
وان يمنع ايضا ان المكان او كان مشارا اليه بالذات او بالعرض لكان اما جوهرا وعرضا حالا
فيه وانما يلزم ذلك لو كان المفهوم من كون الشيء في المكان عين المفهوم من كونه
حالا فيه وهو ممنوع لصدق كل واحد منهما عند كذب الاخر والتمسك بالظواهر (الظواهر)
المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للادلة العقلية التي لا تقبل التاويل
اقول الكرامية احتجوا على ما ذهبوا اليه بامور الاول ان كل موجودين فلا بد ان يكونا متباينين
والتباين بين الشيئين اما بالحقيقة او بالزمان او بالمكان والعلم بها بعد الفحص ضروري
والتباين بين البارئ والعالم لا يجوز ان يكون بالحقيقة فقط او بالزمان فقط او بهما
فقط لان الجوهر والعرض الحال فيه متباينان بالحقيقة وبالزمان ان كان العرض
حادثا ثم مع انا نعلم بالضرورة ان بين البارئ تعالى وبين العالم من التباين
ما ليس بين الاعراض الحالة فيها وبين العرضين الحالين في المحل الواحد فاذن لا بد من (الجواهر وهي)
زيادة تباين على هذين القسمين وهو الثالث ولا يعقل الا التباين بالمكان وذلك يقتضي كون
البارئ تعالى في الجهة الثاني انا كما لا نعقل موجودا خاليا عن القدم والحدوث
فكذلك لا نعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوقه ولا اسفله ولا يمين
ولا يسار ولا قدام ولا خلف الثالث اتفاق الامم المختلفة على الاشارة الى فوق
عند الدعاء وطلب الحاجة من الله تعالى وذلك يدل على علمهم الضروري بان الذي يطلب
منه حصول المطالب في جهة الفوق الرابع التمسك بظواهر الايات
كقوله الرحمن على العرش استوى وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله اليه يصعد
الكلم الطيب وقوله تعرج الملائكة والروح اليه وقوله وهو القاهر فوق عباده واذا ثبت
بهذه الوجوه كونه في الجهة وجب اختصاصه بجهة فوق

لكونه اشرف الجهات والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لا يعقل الا التباين بالمكان او بالحلول وان التباين
الحال في الحقيقة والزمان لكن احدهما حال والاخر محل ويشتركان في الحدوث والمكان والحاجة الى المؤثر
واما البارئ تعالى فانه مخالف للعالم في الحقيقة والزمان وليس حالا فيه ولا محلا له ولا
مشاركا في الحدوث والامكان والحاجة ولما كان كذلك كان الاختلاف بين البارئ والعالم اتم من هذه الوجوه
وعن الثاني لا نسلم ان ذلك غير معقول فان صريح العقل لا يقتضي انقسام الموجود الى الحاصل في الحيز والحال
في الحيز وبان يخلو الشيء عن الاولية واللااولية وعن الثالث ان الاشارة الى فوق بسبب الالف
والعادة وجريان الناس على ذلك وعن الرابع ان تعارض الايات الدالة على نفي الجهة كقوله
تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو
رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا وقوله
ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله انني معكما اسمع وارى والامام اجاب عن ظواهر الايات
بان قال انها نقلية وما ذكرناه من الادلة عقلية والادلة النقلية لا تكون معارضة
للادلة العقلية لان القدح في العقل بالنقل يوجب القدح في النقل واذا كان كذلك نحن
بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف
على قوله وما يعلم تاويله الا الله لانه حينئذ لا يعلم تاويله الا الله سبحانه وتعالى واما ان
نشتغل بتاويلها على التفصيل كما هو مذهب اكثر المتكلمين وقد صنف في ذلك كتب ولا بد
على التفصيل كتب من ارادها فليطالع منها قال ولا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى
خلافا للكرامية اقول يمتنع ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وهو الصفة السابعة
من الصفات السلبية والمشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وسائر الطوائف ينكرونه
ومنهم من قال ان اكثر الطوائف يقولون به في المعنى وان كانوا ينكرونه باللسان فان المعتزلة
قالوا ان ابا علي وابا هاشم

واتباعهم زعموا انه تعالى مريد وكاره بارادة وكراهة محدثتين لا في محل فهما وان لم تكونا
لا في محل لكن صفة المريد والكارهية محدثتين في ذات الله تعالى وايضا عند حدوث
المرئي والمسموع يحدث في ذات الله تعالى صفة السمعية والبصرية الا ان المعتزلة
لا يطلقون لفظ الحدوث بل لفظ التجدد وهو نزاع في العبارة واما ابو الحسين
البصري فانه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات واما
الاشعرية فانهم يثبتون النسخ المفسر برفع الحكم الثابت او انتهائه وهو اعتراف
بوقوع التغير في صفات الله تعالى وايضا يقولون انه عالم بعلم واحد وقبل وقوع المعلوم
يكون متعلقا بانه سيقع وبعده يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه وقع ويقولون
ايضا بان قدرة الله تعالى كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين من الازل الى ان
ذلك الشيء انقطع ذلك التعلق لان الموجود يستحيل ايجاده وكذا الارادة الازلية كانت متعلقة
بترجيح وجود الشيء على عدمه في الوقت المعين فاذا ترجح ذلك الشيء امتنع بقاء التعلق
لاستحالة ترجيح المترجح ولانا لو اتفقنا على ان المعدوم ليس بمرئي ولا مسموع
فالعالم قبل وجوده ما كان مرئيا ولا الاصوات مسموعة وعند خلقها صارت
مرئية ومسموعة وكل ذلك اعتراف بحدوث هذه التعلقات في ذات الله تعالى
واما الفلاسفة فلان من مذهبهم ان الاضافات موجودة في الاعيان فعلى هذا كل حادث
يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معلوما معه فكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي
يحدث في ذاته واما ابو البركات فانه صرح في المعتبر باثبات ارادات حادثة وعلوم
محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه لا يتصور الاعتراف بكونه الها لهذا العالم
الا مع القول بذلك ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب والتنزيه من هذا التنزيه
لازم وعند ذلك ظهر ان

هذا المذهب قال به اكثر العقلاء في الحقيقة وان كانوا لا يقولون به في اللسان فان اعرفت ذلك فاعلم
ان الصفات اما حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض واما حقيقية يلزمها الاضافة
كالعلم والقدرة فانهما صفتان حقيقيتان الا ان العلم يلزمه اضافة مخصوصة الى المعلوم
والقدرة يلزمها تعلق بالمقدور واما اضافات محضة مثل كون الشيء قبل غيره وبعده ومعه وكونه يمينا
لغيره ويسارا فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر صرت يسارا له
بعد ان كنت يمينا فهاهنا التغير انما وقع في الاضافة المحضة لا في الذات ولا في الصفة الحقيقية وعند ذلك
نقول اما وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا خلاص عنه واما في الصفات الحقيقية فالكرامية
يقولون به وسائر العقلاء ينكرونه وحينئذ ظهر الفرق بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم
من العقلاء لنا انه لو كانت ذاته قابلة لصفة من الصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته
وماهيته ولو كانت تلك القابلية من لوازم ذاته وماهيته لزم ان يكون المقبول صحيح الوجود
في الازل بيانه لو كانت ذاته قابلة لصفة من الصفات المحدثة لزم ان يكون المقبول صحيح الوجود في
الازل ثم نجعل هذه المقدمة الثانية مقدمة لقياس استثنائي ونستثني نقيض التالي لينتج منه
نقيض المقدم الذي هو المطلوب اما بيان صحة القياس الاول فلان تلك القابلية لو لم تكن من
اللوازم لكانت من العوارض فيكون الذات قابلة لتلك القابلية فتلك القابلية ان كانت من اللوازم
لزم حلول الموجود ان كانت من العوارض افتقر الى قابلية اخرى ولزم اما التسلسل واما الانتهاء
الى قابلية تكون من لوازم الذات ولزم منه حلول المقدر وبيان الكبرى فلان كون الشيء قابلا لغيره
نسبة بين القابل والمقبول والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة
وجود النسبة يستلزم صحة وجود المنتسبين ولما كانت صحة اتصاف الباري تعالى بالحوادث حاصلة
في الازل لزم ان يكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الازل اما بيان نفي التالي فلان الحوادث لها اول
والازل لا اول له والجمع بين الاولية واللااولية جمع بين النقيضين

وانه محال قال فان قيل هذا الشكل بان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم وجوده ازلا قلنا ههنا الملازم اول
هذا هو النقض على صغرى القياس الاول وتوجيهه ان يقال الوجه ما ذكرتم من الدليل على صحتها الرجحان
وجود العالم في الازل لانا نقول انه ممتنع الوجود لذاته فيمكن ان يكون جائز الوجود لا ولا الكان امكان
وجوده حادثا فلو كان الثاني لدل له تسعفن الحوادث لا الى اول فيها كلام الاول اما
التسلسل وهو خلاف المفروض ايضا ادلة المقابلة ادلة المنقول ولما كان في كل باطلا
كل ما ذكرتموه ولئن سلمنا صدق الصغرى لكن لا نسلم صدق الكبرى فان صحة اتصاف الذات
بالصفة الحادثة غير صحة وجود الصفة الحادثة في نفسها ولا يلزم من ثبوت الاول ثبوت
الثانية فاذا كان كذلك فلا نسلم انه يلزم من صدق قولنا ان الباري يصح اتصافه ازلا بالصفة
الحادثة صحة وجود الصفة الحادثة ازلا فان معنى ذلك هو ان تلك الصفة لو كانت ممكنة الوجود
في نفسها ازلا لصح اتصاف الذات بها ازلا وصدق هذه القضية لا يستدعي كون تلك الصفة
في نفسها ممكنة الوجود ازلا لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق المقدم في نفسه ثم
نقول لم لا يجوز ان يدل على امتناع الحوادث بذات الله ولكن معنا ما يدل على جواز قيامها به
وبيانه من وجوه الاول ان العالم محدث لما بيناه واذا كان محدثا لم يكن الله تعالى فاعلا له في
الازل لان وجود الفاعل من حيث كونه فاعلا بدون الفعل محال ثم حادث لا يزال فاعلا له وان الفاعلية
صفة ثبوتية لانها نقيض اللافاعلية الصادقة على المعدوم والممتنع المستلزم لعدمها
لامتناع قيام الموجود بالمعدوم واذا كانت الفاعلية صفة وجودية وقد حدثت في ذات الله
بعد ان لم يكن لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني وهو ان
الله تعالى لم يكن في الازل عالما بوجود العالم لانه لو كان عالما بوجوده في الازل لكان ذلك جهلا لان
العلم بوجود الشيء حال عدمه جهل والجهل على الله محال ثم صار بعد وجوده عالما بوجوده والعالمية
صفة وجودية لما مر في ان الفاعلية كذلك

وقد حدثت في ذات الله تعالى بعد ان لم يكن فصار ذاته محلا للصفة الحادثة الثالث هو انه تعالى لم يكن في
الازل رائيا لوجود العالم ولا سامعا للاصوات لعدم العالم وعدم الاصوات في الازل واستحالة رؤية المعدوم
موجودا او سماعه لكونه كذبا وخطأ والخطأ على الله محال ثم صار عند وجود العالم والاصوات رائيا
وسامعا والرائية والسامعية صفتان زائدتان الحاصل فقد حدثت في ذات الله تعالى صفة محدثة بعد
ان لم يكن الرابع هو انه تعالى اخبر عن ارسال نوح عليه السلام الى قومه بقوله انا ارسلنا نوحا
وهذا الاخبار لا يجوز ان يكون في الازل لانه اخبار عن امر قد مضى والاخبار عن امر قد مضى في الازل كذب
والكذب على الله محال واذا لم يكن هذا الاخبار ازليا كان حادثا فان الباري تعالى بعد ارسال نوح عليه
السلام مخبر عن ارساله والمخبرية صفة وجودية فقد حدثت في ذات الله تعالى صفة وجودية
حادثة الخامس هو ان الله تعالى الزم زيدا وعمرا بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وهذا
الالزام لا يجوز ان يكون ازليا لان خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفه وعبث وهو على الله تعالى محال
واذا لم يكن هذا الالزام ازليا كان حادثا ثم صار الله تعالى ملزما للمكلفين بالتكاليف بعد حدوثهم
وحدوث الشرائط والملزمية صفة وجودية فقد حدثت في ذات الله تعالى صفة وجودية
وهو المطلوب قال والجواب اما عن صحة العالم فغير وارد الى اخره اقول اما النقض المذكور فالجواب
عنه بان قال لا نسلم صحة الحكم على العالم قبل وجوده فان قولنا العالم جائز الوجود لذاته قضية
موجبة والقضية الموجبة لا تصدق الا اذا كان موضوعها موجودا ووجود العالم قبل وجوده محال
فيكون هذه القضية كاذبة واذا كانت كاذبة اندفع ما ذكرتموه من النقض وفيه نظر لان الحكم
على العالم بهذا الحكم قبل وجوده وانما نحكم عليه حال وجوده او نقول المحكوم عليه لا يجب ان
يكون موجودا في الخارج بل في الذهن والعالم قبل وجوده وان كان غير موجود لكنه معقول فامكن
الحكم عليه اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن النقض انه عنى بكون العالم جائز الوجود انه

على تقدير كونه محتاجا الى الموجود لذاته ان يوجد لكونه حادثا ازلا فهو ممنوع وما ذكرتم من بيانه
لا نسلم لان يوجد اذا لم يكن حادثا ازلا كان مستغنيا ولا يلزم من كون العالم ممتنع الوجود
في الازل التسلسل والحلاف المقدر لان كون العالم لو كان حاصلا في الازل او لا او ان يثبت ان
جواز وجوده في الازل يكون الينا فالشرطيه مسلمة ولا نسلم استثنا التالي فان امكان وجود العالم
في الازل غير الحاصل في الازل لم قلتم بانه ليس كذلك وتقرير هذا الكلام على الوجه فيما قبل واما الجواب
عما اورده على الكرخي بقوله لا شك ولا خفا ان صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود
الصفة في نفسها لكنا نقول صحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة
في نفسها لان صحة اتصاف الذات بها متوقف على تحققها في نفسها لامتناع اتصاف الذات
بالشي دون تحقق ذلك الشي وتحققها متوقف على صحة وجودها في نفسها فلزم منه ان يكون
الصحة الاولى متوقفة على الصحة الثانية فلو تحققت الصحة الاولى لزم تحقق الصحة الثانية
لامتناع تحقق الشي بدون تحقق ما يتوقف عليه لكن الصحة الثانية محال كما بيناه فتكون الصحة
الاولى ايضا محالا واما الجواب عن المعارضات باسرها فبني على حرف واحد وهو ان التغير في جميع
ما ذكرتم في اضافة الصفات الى الاشيا لا في نفس الصفات فان كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت
لقدرته تعالى لم يكن عارضة لها وكذلك كونه عالما بوجود العالم بعد وجوده اضافة عرضت
لعلمه تعالى لم يكن عارضة له وكذلك كونه رائيا وسامعا اضافتان عارضتان لصفة الرؤية
ولصفة السمع تعالى لم يكونا كذلك وكذلك الحجرية والملزمية اضافتان عارضتان لصفة
الكلام تعالى لم يكونا كذلك والصفات في جميع هذه الصور باقية غير متغيرة في الحال
كلها واذا كان المتغير هو الاضافات لا نفس الصفات فيخرج تلك الانافيا تقدم ان الاضافات في
الهاني الخارج ولا يلزم حدوث صفة موجودة بغير ذاته فبطل ما ذكرتم ما هو الطلبه والاتفاق الكل
على استحالة الالام على الله تعالى

واما الدلائل العقلية فمن اشهرها للفلاسفة والباقون يذكرونها الى اخره اقول الحجة من دلائل امتناع
الالم واللذة على الله تعالى هو الصفة الثانية من الصفات السلبية بان زوال اللذة عبارة عن
ادراك الملائم المزاج المعتدل والالم عبارة عن ادراك المنافي للمزاج المعتدل او المزاج كيفية تحدث عند
اختلاط الاجسام الموصوفة بالكيفيات المتضادة والله تعالى ليس بجسم فيستحيل ان يكون له مزاج
فيستحيل عليه اللذة والالم قال الامام وهو ضعيف الى اخره اقول الامام اعترض على هذه الدلالة
بان قال لا نسلم ان اللذة والالم عبارتان عما ذكرتم فان كل واحد منا يجد من نفسه عند ابصار الصور
المليحة وسماع الاصوات المناسبة وذوق الاطعمة الشهية حالة مخصوصة وعند ابصار الصور
وعند مقابلات هذه الامور حالة مقابلة للحالة الاولى ويميز بينهما وبين سائر الاحوال من الكراهية
والارادة والاعتقاد وغيرها وان كان لا يحيط بحقيقة الملائم والمنافي غاية ما في الباب ان حال اللذة
اللذة مغايرة للادراك المذكور لجواز حصول احدهما دون الاخر فان بعض الادراك عند عدم تلك الحالة
من الانسان المبصر الحسنة وسمع الالحان المناسبة وذوق الاطعمة الشهية ولا يلتذ بها
او يحصل تلك الحالة بدون ادراك الملائم حتى يلتذ الانسان في الالم من اجله والفسا ان الطلاق ويبطل
كون اللذة مغايرة لهذا الادراك وكذا القول في ابطال مغايرة الالم للادراك المذكور لكن هذه الدلالة ضعيفة
لانا نقول لا نسلم انهما لو كانا متغايرين لجاز حصول احدهما بدون الاخر فان المتضايفين والملازمين
من الجانبين متغايران مع امتناع انفكاك احدهما عن الاخر سلمنا لكن لم قلتم بانه لا يجوز حصول اللذة
عند عدم ادراك الملائم للمزاج فان تمسكتم بالاستقراء فعندنا انه لا يفيد اليقين سلمنا امتناع حصول
ادراك الملائم الا مع اللذة وادراك المنافي الا مع الالم وبالعكس تحققنا لكن ذلك لا ينفي اتحادهما لاحتمال
ان يكون الادراك علة للذة والالم او شرطا لعليتهما فلذلك لا ينفك احدهما عن الاخر تحقيقا ثم انه لا يلزم
كون اللذة والالم معلولين للادراك او معلولين لاعتدال المزاج وتنافره بشرط الادراك ان يحصل اللذة
والالم عند عدم هذا الادراك

وعند عدم اعتدال المزاج اى لا يلزم من انتفاء السبب المعين انتفاء ان يحصل اللذة والالم
بهذا السبب ولغيرها بسبب اخر وهذا السؤال هو الذى اشار اليه الامام بقوله هب ان اعتدال
يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب ولئن سلمنا ان اللذة نفس ادراك الملائم
والالم نفس ادراك المنافى ولكن لم قلتم ان كل ملائم ملائم للمزاج وكل مناف مناف للمزاج وان الملائم
اعم من الملائم للمزاج والمنافى اعم من المنافى للمزاج ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلا يلزم من
صدق قولنا ليس لله تعالى ما يلائم المزاج وينافيه صدق انه ليس له تعالى ما يلائمه وينافيه
فانه كما ان للجسم شيئا يلائمه وشيئا ينافيه فكذلك يحتمل ان يكون لغير الجسم شيء يلائمه وشيء ينافيه
ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان البارى تعالى يلتذ بما له من الكمال والجمال والنفوس
البشرية بعد مفارقتها الابدان تلتذ بما لها من العلوم والفضائل وتتألم بما لها من الجهل
والرذائل والمعتزلة ان تلك اللذة ان كانت قديمة يلزم ان يكون داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون
موجدا للملتذ به قبل ان وجد او حادثة ... الامام لما ابطل ما تمسك به القوم فى اثبات
هذا المطلوب ذكر عليه برهانا اخر وهو انه لو صح اللذة على الله تعالى فتلك اللذة
اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان فبطل القول بصحة اللذة عليه
اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلان تلك اللذة لو كانت قديمة وهى
داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون الله تعالى موجدا للملتذ به قبل ان وجد
لان الداعى الى ايجاده لما كان موجودا والمانع مفقودا وجب الفعل ضرورة
لكن ايجاده محال لان ايجاد الشيء قبل ايجاده محال واما انتفاء القسم الثالث فلان تلك
اللذة لو كانت حادثة لكان البارى تعالى محلا للحوادث وقد بينا ابطاله فان قلت
هذه الدلالة لا تبطل الا اللذة الحادثة [illegible] الفلاسفة فما ذكرتم من الدليل على
ابطال صحة اللذة عليه

لا يوجب ابطال صحة الالم عليه لانه لا يمشى فى ذلك اما اللذة التى ابطلها عليه فتحرير تقوله لها
حقه تعالى لانا لا نقول انه يلتذ بخلق شيء حتى يلزم ان الداعى الى خلقه اذا كان موجودا والمانع
مفقودا وجب ان يخلقه قبل ان خلقه بل نقول علمه بكماله المطلق يوجب اللذة ونقول ان اللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافى بدليل ان من تصور فى نفسه كمالا فرح ومن تصور نقصانا تألم وكيف
ثم ان لكل قوة من القوى شيئا يلائمه خاصة فالملائم للقوة الشهوانية المشتهيات وللقوة
الغضبية الانتقام وللقوة العقلية ادراك الاشياء والاحاطة بحقائقها واذا كان كذلك
وكلما كان الادراك اتم كانت اللذة اعظم واتم واكمل ولا معنى للكمال الا ان يحصل للشيء ما كان ممكن
الحصول له ولما كان البارى تعالى اكمل الموجودات وكماله اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل
العلوم وادراكه اتم ادراكا فلابد ان يستلزم ذلك الكمال والعلم والادراك اعظم اللذات فى حقه
تعالى ولما ذكر ... يبطل ذلك اجاب الامام عنه بقوله انه باطل باجماع الامة وكلام الامام فى قوله
هذا يشعر بان الامام اعرض عما ذكره من الدليل وتمسك باجماع الامة على امتناع صحة اللذة
والالم على الله تعالى وانت تعلم ان التمسك باجماع الامة فى المسائل العقلية لا يفيد
القول الكلى على انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم والروائح اى اخر او اتفق العقلا
على انه سبحانه وتعالى غير متصف بشيء من الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروائح
ولا بالشهوة والنفرة والحزن والتوحش والتألم والغضب والشفقة والحمى
والفرح وهو الصفة الناشئة من الصفات السلبية والمعتبر فى نفى هذه الكيفيات
عنه اجماع الامة والاصحاب تمسكوا على نفيها عنه تعالى بان كل واحد من هذه الكيفيات
تحته انواع ولا يمكن ان يتصف الله بكل الانواع بعضها صفة كمال والبعض الاخر صفة نقص
تعالى الله ان يتصف بصفة النقص وليس البعض اولى من البعض اذ الفاعل عليه لا يتوقف على شيء منها
الا ان يتصف بكل واحد

منها وهو محال الاول سعفرىش منها وهو المطلوب على الاطلاق ولما قال الى قوله الى اخره اقول
هذا اشارة الى منع قوله ليس بعض تلك الانواع اولى من البعض وتوجيهه ان يقال لا نسلم
صدق هذه المقدمة في نفس الامر ممنوع وما الدليل عليه ولم لا يجوز ان يقال ان الماهية
تستلزم نوعا من تلك الانواع من غير ان يعرف عليه فتلك الا سلم ولان عدم كل بالنسبة
الى عقولنا واذهاننا تمسليم لكن لا يلزم من عدم العلم علمنا بذلك الحكم في الخارج
فعين لا يلزم منه ولا كلام في ذلك بعد ان ان نفي السهو والنسيان فلان السهو انما يكون لشئ
به والنسيان عن شئ نتالم به ولما استحال اللذة والالم على الله سبحانه وتعالى استحال
عليه السهو والنسيان واما سائر الامور المذكورة فلان المرجع بها اما الى السهو والنسيان
على اعمال مختلفة اوالى اعتقادات غير العجز عن دفع المكروه اوالى اعتقادها وهذا
العجز ولما استحال السهو والنسيان والعجز والجهل على الله تعالى استحال هذه
الصفات قال القول في الصفات الثبوتية مسئلة اتفق الكل على انه تعالى قادر خلافا
لجمهور الفلاسفة الى اخره اقول لما فرغ من ذكر الصفات السلبية شرع في ذكر الصفات
الثبوتية وادعى اولا ان تاثير البارى تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار خلافا
للفلاسفة فانهم زعموا ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب كتاثير الشمس في الاضاءة
وتاثير النار في التسخين والاحراق وقبل الخوض في الدليل لابد من تعريف حقيقة
القادر فنقول القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة
مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشي قدر عليه وان شاء ان لا يمشي قدر عليه والموجب
كالشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين ليس كذلك لان ظهور الاضاءة من الشمس
والتسخين من النار غير موقوف على ارادتهما ودواعيهما بل هما لا يتمكنان من الانفكاك
اذا عرفت هذا

فنقول الدليل على انه تعالى فاعل بالقدرة والاختيار هو انا بينا افتقار العالم الى مؤثر قديم فذلك المؤثر
لا يخلو اما ان يصدر عنه العالم مع امتناع ان لا يصدر عنه العالم او يصدر عنه العالم مع جواز
ان لا يصدر عنه العالم فان كان الاول كان المؤثر موجبا بالذات وان كان الثاني كان فاعلا
بالاختيار والاول باطل فتعين الثاني واما قلنا ان الاول باطل لان تاثيره في وجود العالم
لو كان على سبيل الايجاب يلزم اما قدم العالم او التسلسل او حدوث مشروطية كل حادث بحادث اخر
قبله لا الى نهاية والكل باطل بطل الملزوم اما الشرطية فلانه لو كان تاثيره فيه على سبيل
الايجاب فلا يخلو اما ان لا يتوقف على شرط او يتوقف على شرط فان لم يتوقف على شرط
لزم من قدمه قدم العالم والالزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وانه محال وان توقف على شرط
فذلك الشرط ان كان قديما لزم من قدمه وقدم الشرط قدم العالم ايضا لما مر وان كان حادثا
كان الكلام في حدوثه كالكلام في صدور العالم عنه فيلزم ان يكون حدوثه مشروطا بشرط اخر
حادث او حدوث شرط اخر فان كان الاول يلزم التسلسل لانه حينئذ يلزم منه
احتياج كل شرط الى شرط اخر فيتسلسل الى غير النهاية وان كان الثاني يلزم ان يكون
كل حادث مشروطا بحادث اخر قبله ويلزم منه حدوث حوادث لا اول لها فعلم ان
القول بكونه تعالى موجبا يفضي الى احد هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا
قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا الى اخره اقول تقرير هذا السؤال
ان يقال لم قلتم بان المؤثر في وجود العالم لا يجوز ان يكون موجبا قديما ولا يتوقف
تاثيره فيه على شرط قولكم لانه حينئذ يلزم من قدمه قدم العالم وانه محال قلنا
العالم اما ان لا يكون لصحة وجوده بداية او يكون فان كان الاول كان العالم صحيح
الوجود في الازل فاذا كان كذلك لا يمكن الجزم بحدوثه واذا تعذر الجزم بالحدوث

ممنوعا وان كان الثاني وهو ان يكون لصحة وجود العالم بداية فنمنع الشرطية القائلة بانه
موجبا قديما يلزم من قدمه قدم العالم ولم لا يجوز ان تعالى المؤثر وان كان موجبا لذاته
لكن لا يلزم من وجوده وجود العالم الا في الان الذي يحصل في ذلك الوقت صحة حدوثه
لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر ثم
لو سلم منع هذه الشرطية وهو ان القادر عندكم هو مفسر بالذي يصح منه الايجاد والا
سبحانه وتعالى كان في الازل ولم يلزم من كون قدرته ازلية صحة الايجاد
منه ازلا واذا جاز انفكاك صحة الايجاد عن قدرته الازلية فلم لا يجوز ان لا يلزم من
العلة القديمة وجود العالم في الازل لاحتمال ان يقال حقيقتها تقتضي وجود
العالم في خصوص ذلك الوقت الذي قبله سلمنا فساد هذا القسم ولكن
لم لا يجوز انه لا يتوقف تاثيره في وجود العالم على شرط لكن لم لا يجوز ان يقال تاثيره في
وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث وذلك الشرط على شرط اخر حادث
وهكذا الى غير النهاية حتى يكون قبل كل حادث حوادث لا اول لها وابطاله لا يمكن الا بابطال
حوادث لا اول لها وقد بينا ما في ذلك المسئلة سلمنا ان المؤثر في وجود العالم هو
القادر ولكن لا نسلم ان ذلك القادر هو الواجب لذاته لانه اقتضى على [illegible] الحادث
موجود اذا على ليس بجسم ولا حال في الجسم تكرار على ما ذكرتم من التفسير وذلك الموجود
هو الذي خلق العالم ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه من الدليل يدل على ان الواجب لذاته
قادر لكن معنا ما يدل على امتناعه وبيانه بنوعين من الكلام النوع الاول ان
تفسير حقيقة القادر على التفسير الذي علمتموه وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
محال غير معقول وبيان ذلك من وجوه الاول ان المؤثر في وجود الشيء لا يخلو اما ان يكون
مستجمعا لجميع الشرائط

المعتبرة في مؤثريته الخاصة كان او سلبا او لا يكون اما ان كان امتنع وجود القادر على ما ذكرتم
من التفسير فان كان الاول امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر المستجمع
لجميع الشرائط المعتبرة والعلم به ضروري وان كان الثاني كان فقد من القيود المعتبرة
في مؤثريته مختلا وحينئذ يمتنع لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام والعلم به
ضروري ايضا فعلى ان المتمكن من الفعل والترك غير متحقق على كل واحد من التقديرين
وقوله الا اذا اختل الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى من غير تغير حال
البتة في الحالتين اشارة الى منع مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان الواقع
لو كان هو القسم الاول امتنع منه الترك وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ان يكون الشيء
الواحد بعينه مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى وهو ممنوع وان ادعى الضرورة
امتناعه غير مسموع واذا كان كذلك فيجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع الشرائط
المعتبرة وان كان مصدرا للفعل لكن يصدر منه الترك ايضا لم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من دليل وقوله لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
وهو محال اشارة الى جواب هذا المنع وصورة الظاهر كابطال المستند لكننا
نوجهه فنقول المؤثر الذي يستجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته الا ان يجب
عدمه عند وجود الفعل والحسن فان كان الاول سقط ما ذكرتم من المنع وان كان
الثاني بان لو جاز منه الترك عند حصول تلك الشرائط فلا شك انه يجوز
منه الفعل الى [illegible] عندها ايضا فيكون الشيء الواحد بعينه مصدرا للفعل تارة
وللترك اخرى وانه محال لوجهين الاول انه لو كان كذلك لزم ترجيح احد طرفي
الممكن على الاخر من غير مرجح والعقل الصريح يشهد بامتناعه والثاني

انه لو كان كذلك لزم ان يكون تاثير الموثر في اثره اتفاقيا والتالي محال فالمقدم مثله بيان
الشرطيه ان صدور الاثر عن الموثر حينئذ ما ان يتوقف على انضمام قيد اخر اليه على ما كان قبل
اليه او لم يتوقف والاول محال لانه حينئذ لا يكون الحاصل اولا موثرا تاما وقد فرض كذلك
هذا خلف واذا بطل الاول تعين الثاني وحينئذ يكون صدوره عنه في زمان بعينه دون
زمان اخر مجردا لا تفاق واما بيان بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك لجاز استناد الممكن لذاته
واجبا لذاته في وقت اخر ولو جاز ذلك لانسد علينا باب اثبات الصانع بالكلية وعلى
هذا طرفان الممكن من الفعل والترك استحال ان يكون معتبرا في حقيقة القدرة
وقوله ومما يؤيد ذلك لان مذهب المعتزله ان الاخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل
او الحاجه المحالين على القديم الى اخره اشارة الى ان تفسير القادر بما ذكره
باطل بالاتفاق وتقريره ان يقال مذهب المعتزله ان العوض والثواب على فعل الواجب
والذم والعقاب على فعل القبيح واجب لان الله تعالى لو اخل بها يلزم احد الامرين وهو اما
الجهل في حقه او الحاجه الى ترك العوض والثواب والذم والعقاب وكل واحد منهما محال
في حق الله تعالى اما الملازمه فلانه سبحانه وتعالى اما ان يكون عالما بان فعل الواجب
سبب استحقاق العوض والثواب وفعل القبيح سبب استحقاق الذم والعقاب او لا يكون
عالما به فان كان الثاني يلزم الجهل في حقه وان كان الاول كان تركه لاحتياجه
اليه لان ترك ذلك مع العلم بكون الصادر من العبد موجبا له بتفسير على ازاله مع قدرته
على ايصال ذلك الثواب والعقاب اليه لا يكون عالما به فان كان الثاني يلزم الجهل
في حقه وان كان الاول كان تركه لاحتياجه اليه لان تركه مع العلم بكون الصادر من العبد
موجبا له ومع قدرته على ايصال ذلك الثواب والعقاب اليه لا يكون الا للحاجه اليه
اما ان كل واحد

منهما محال في حقه تعالى فظاهر واذا كان الاخلال بهما ممتنعا كان صدورهما عنه واجبا وايضا
كان من مذهب اهل السنه ان ارادته تعالى وقدرته متعلقتان بالايجاد اشياء معينه
واتفقوا على ان التغير في صفاته ممتنع ويلزم منها ان يكون موثريه قدرته وارادته
في تلك الاشياء واجبه واذا كانت الموثرية واجبة كان نقيضها ممتنعا واذا كان كذلك
كان القول بانه ان شا فعل وان شا ترك مردودا وايضا فان من مذهب اهل السنه والمعتزله
جميعا ان الله تعالى عالم في الازل بان الجزئيات توجد في الاوقات بعد ولو جاز
تغير معلوم الله تعالى لجاز تغير العلم المتعلق به لان جواز تغير المعلوم موجب لجواز
تغير العلم وبعكس هذا بعكس النقيض لو امتنع تغير علم الله تعالى لامتنع تغير معلومه
لكن تغير علم الله تعالى ممتنع فيلزم ان يكون تغير معلومه ممتنعا والقدرة على
الممتنع ممتنعة فيلزم ان يكون تغير معلومه ممتنعا والقدرة على الممتنع ممتنعة
فالمكنته اذن من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات والمذاهب الملخص ان
الموثر في الشي لو كان قادرا على ما ذكرتم من التفسير بمكنته من الطرفين اما ان يكون
بانسه حال حصول احد الطرفين او قبل حصول شي منهما والاول محال لانه حال
حصول ذلك الطرف يكون ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان هو واجب الحصول
كان نقيضه ممتنعا واذا كان كذلك استحال ان يكون ممكنا من الطرفين سبحانه
التردد بين الواجب والمحال والثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون ممكنا من الطرفين
بالنسبه الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في
الاستقبال في الحال محال فشرط الحصول في الاستقبال في الحال محال والموقوف على
المحال محال فالحصول المقيد بكونه في الاستقبال محال في الحال والمحال لا يكون مقدورا

مذهب

الثالث لو كان القادر مختاراً لكان يكون متمكناً متردداً بين الفعل والترك يلزم ان يكون
الفعل والترك مقدورين لكن اللازم محال لان الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم
نفي محض لا يكون مقدوراً اذ لا فرق بين قولنا لم يكن موثراً وبين قولنا اثر اثراً
عدمياً ولان الترك عبارة عن عدم الايجاد وقولنا ما اوجد معناه انه بقي على
العدم الاصلي وان الان لذلك كان العدم الحاصل عند ما كان قبل ذلك وحينئذ استحال
استناده الى القادر لان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا
كان كذلك استحال ان يقال ان القادر هو الذي يكون متردداً بين الفعل والترك قال
قلت لا نسلم ان الترك غير مقدور وانما لا يكون مقدوراً ان لو كان عبارة عما ذكرتم
وليس كذلك بل هو عبارة عن فعل الضد وحينئذ يكون القادر متردداً بين فعل الشي
وبين فعل ضده قلت الترك اما ان يكون عبارة عما ذكرنا او عما ذكرتم واياما كان استحال ان
يكون القادر مفسراً بما ذكرتم اما اذا كان عبارة عما ذكرنا فلما مر واما اذا كان عبارة عما
ذكرتم فلانه حينئذ يلزم ان لا يخلو القادر عن فعل احد الضدين فيلزم اما قدم العالم
او قدم ضده وانتم لا تقولون به النوع الثاني سلمنا ان القادر على ما ذكرتم من التفسير
الجملة معقول لكن يمتنع ان يكون الاله تعالى قادراً وبيانه من وجوه الاول وهو انه تعالى
لو كان قادراً على ما ذكرتم من التفسير وصدقه لكان اما ان يكون ازلية او لا يكون والقسمان
باطلان فبطل القول بكونه قادراً اما الشرطية فظاهرة واما استثناء القسم الاول
فلان قدرته لو كانت ازلية لزم صحة وجود مقدوره في الازل لان القدرة على الشي
تستدعي صحة ذلك الشي لكن ذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية وفعل
القادر يكون حادثاً لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود والحادث مسبوق بالعدم
فلو كان الحادث ازلياً لزم

كونه مسبوقاً بالعدم وغير مسبوق به وانه جمع بين النقيضين وهو محال واما استثناء القسم
الثاني فلان قدرته لو كانت حادثة افتقرت الى موثر اخر فذلك الموثر ان كان قادراً مختاراً
عاد البحث فيه كما كان وان كان موجباً لذاته كان المبدا الاول موجباً وقد فرضناه
قادراً هذا خلف فعلمنا ان علته في تمكنه الايجاد في الازل الى اخره اشارة
الى منع الشرطية القائلة بان قدرته لو كانت ازلية لزم صحة وجود مقدوره
في الازل مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية
وانما يصدق ان لو كان الباري عز اسمه قادراً في الازل على الايجاد فيه وليس كذلك
بل هو عندنا قادر في الازل على الايجاد فيه وليس كذلك بل هو عندنا قادر في الازل
على الايجاد فيما لا يزال فان حصول الاثر كما يعتبر فيه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضاً
انتفاء المانع وعندنا الازلية مانعة من حصول الفعل عن القادر فلذلك امتنع الفعل
عنه في الازل وقوله قلت المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فلنفرض ارتفاعه وحينئذ
يصح الفعل الازلي هذا خلف الى اخره اشارة الى جواز هذا المنع وتوجيهه ان
يقال القدرة الازلية اما ان يكون كافية في حصول الفعل عن القادر في الازل
او لم يكن كافية فان كانت كافية فيه لزم صحة وجود مقدوره في الازل فيصح الشرطية
حينئذ وان لم يكن كافية فيه توقف حصول الفعل الازلي عنه على حصول شرط او انتفاء
مانع وحينئذ نقول ان كان الشرط جائز الحصول والمانع جائز الزوال لذاته فلنفرض
حصول الشرط وارتفاع المانع لان كل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال
ولو فرضنا ذلك لصح منه الفعل الازلي فيصح الشرطية ايضاً وان كان حصول
الشرط وزوال المانع ممتنعاً لذاته وجب ان يكون كذلك ابداً اذ لو جاز ان ينقلب
الشي من الامتناع الذاتي

الى الوجود الذاتي وحينئذ نقول لو كان العالم كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته
ولو جاز ذلك لانسد علينا باب اثبات الصانع وذلك محال الثاني ان البارى تعالى
لو كان قادرا على ما ذكرتم من التعيين لزم الدور واثبات المباينة انه محال بيان
الشرطية ان المقدور للقادر لا بد ان يتميز عن غيره وكل متميز ثابت فيجب ان المقدور
للقادر ثابت اما الصغرى فمتاحج عليها بامور ثلثة الاول ان كون القادر
قادرا على المقدور نسبة بينه وبين مقدوره والنسبة بين الشيئين تستدعي امتياز
كل واحد من المنتسبين احتياز كل واحد من المنتسبين عن غيره والا استحال
اختصاصهما بتلك النسبة دون غيرهما فاذن كل واحد من القادر والمقدور
متميز عن غيره فالمقدور متميز وهو المطلوب الثاني انه تعالى لو كان قادرا
لكان قادرا على الممكن دون المحال والواجب وذلك يستدعي قدرته على الجمع
بين الحركة والسواد دون قدرته على الجمع بين السواد والبياض وتعلق قدرته بالاول دون
الثاني يقتضي امتياز كل واحد منهما عن صاحبه فمقدوره متميز وهو المطلوب الثالث انه
تعالى لو كان قادرا لكان قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وقادرا على ايجاد
السكون بدلا عن الحركة وقدرته على كل منهما بدلا عن الاخر يستدعي امتياز كل واحد
منهما عن الاخر اذ التردد بين الامرين يتوقف على مغايرتهما ومغايرتهما تستدعي
امتيازهما فثبت ان المقدور متميز واما الكبرى فظاهرة واذا كان المقدور ثابتا
كان تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل تعلق القدرة
به لزم الدور واثبات المباينة اما بيان الثاني فظاهر وقوله ما ذكرتم شرط التعلق
تحقق الماهية والحاصل من التعلق هو الوجود اشارة الى منع لزوم الدور وتوجيهه
ان يقال لا نسلم لزوم الدور وانما

يلزم ان لو توقف تعلق القدرة بالمقدور على كون المقدور موجودا في نفسه وليس كذلك بل التعلق يتوقف على ان
ماهية المقدور متحققة والحاصل من تعلق القدرة به وجود المقدور فما توقف عليه التعلق غير ما حصل به
فلا يلزم الدور قوله قلت ان الذات لما كانت متقررة قبل التعلق لم يكن مقدورا الى اخره اشارة الى جواب
هذا المنع وتوجيهه ان يقال تعلق القدرة بالمقدور يتوقف اما على تحقق الماهية او على كونها شيئا موجودا
لا نسلم فان كان الثاني كان لزوم الدور ظاهرا وان كان الاول لم يكن الماهية مقدورة لاستحالة
اثباتك لما ثبت فالذي تعلقت به القدرة لا يكون شيئا سوى اما الوجود او هو هو فيه الماهية بالوجود
ولو كان المتعلق ليس بثابت لزم اثبات ما ليس بثابت لان كل متعلق متميز لما مر وكل متميز ثابت فاذن لا
ليس بثابت ثابت ف انه خلف محال الثالث انه تعالى لو كان موجدا للكائنات واجدا لها الى الاثر بالحاجة لكن
ذلك محال لانه لو كان كذلك يفعل ان الامر المقدور اما ان يبقى تعلق قدرته او لا يبقى والاول محال لانه للموجود
مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لانه حينئذ يلزم عدم التعلق القديم
وعدم القديم محال الرابع لو كان العالم هو الذي يمكنه ان يوجد وان لا يوجد فالموجدية لو كان امرا ثابتا
عن الاثر او امرا زائدا عليه والاول محال لان الموجدية يجب ان يكون صفة للموجد والاثر لا يكون
صفة له فان العالم اثر لله تعالى وليس صفة له ولان الموجدية لو كانت نفس الاثر لكان قولنا وجد
الاثر ان القادر اوجده جاريا مجرى قولنا انا وجد الاثر لانه وحد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر
نفسه وانه محال والثاني ايضا محال لانها لو كانت مغايرة للاثر نفسه وانه محال والثاني ايضا
محال لانها لو كانت مغايرة للاثر وهي صفة للموجد فهي ان كانت ممكنة الوجود وكان نعود على الكلام
الجار رعا من التقسيم في ايجاد الماحل اياها وان كانت واجبة الوجود وجب وجود الاثر او الموجد
بدون وجود الاثر فيستحيل عقلا لان ثبت ان الموثر يفعل على سبيل الحال في الحوادث قوله انما
لم يوجد العالم في الازل لاستحالة

وجود ازلاً ولنا وقوع العالم بالقدرة والمشاهدة الان محال الظاهر اولى توجيه هذا الجواب
ان يقال لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات ولا يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من
قدمه قدم العالم بالضرورة لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وما ذكرتموه لا يصلح ان يكون
مانعا من ذلك لان الازلية لا تمنع العلة الموجبة المقدمة عن الفعل بل هي مانعة من وقوع
العالم عن القادر المختار لان ما صدر عنه يكون حادثا بالضرورة والازلية منافية وهذا
الجواب فيه نظر لان السائل انما منع هذه الشرطية على تقدير ان يكون لصحة وجود العالم
بداية وعلى هذا التقدير صدوره عن العلة الموجبة المقدمة الازلية محال فلا يلزم ما ذكرتم من
الشرطية قوله سلمنا لكنه محال لانه الازل لكن لم قلتم ان الوجه ... لم لا يجوز ان
ذلك الدليل الى اخره توجيهه ان يقال ولئن سلمنا ان الازلية مانعة من صدور العالم عن العلة
المقدمة الازلية لكن لو كان المؤثر موجبا لكان ... اذ لو ان هذا المانع ان يوجد العالم ممتنع
تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا المانع مفقود قبل الان وحينئذ ... وكان يجب ان يوجد
قبل الان لحصول العلة التامة وعدم المانع المذكور والتالي ظاهر الفساد قوله
والحوادث التي لا اول لها بعد تقدم ابطالها اشارة الى الجواب عن قوله لم لا يجوز ان يكون
المؤثر في وجود العالم موجبا يتوقف تأثيره فيه على شرط حادث وذلك الشرط على شرط حادث
ويكون قبل كل حادث حادث لا الى اول وتوجيهه ان يقال لو كان كذلك لزم وجود حوادث
لا اول لها وقد بينا فيما قبل ابطال ذلك قوله واما الواسطة فقد اجمع المسلمون
على ابطالها اشارة الى الجواب عن قوله سلمنا انه لابد من القادر لكن لم قلتم انه هو
واجب الوجود ولم لا يجوز ان يكون واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا ادى الى السماء والجسم
والجسم الحادث كالمعلول كان قادرا وهو الذي خلق العالم وتوجيهه ان يقال انما ثبت ... الابد

حسبان

من القادر وذلك القادر اما ان يكون هو الواجب لذاته او ما ذكرتم من المعلول القديم الذي ليس بجسم ولا
والفلاسفة اما الاول فهو مذهب جميع المسلمين فتعين الاول وهو المطلوب ولا يخفى عليك ... هذا الجواب
وقوله واما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات
المؤثرية بان يكون مصدرا للاثر وبان لا يكون الى اخره اشارة الى الجواب عن الوجه الاول
من الوجوه المذكورة في النوع الاول وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان المؤثر المستجمع لجميع
الشرائط وارتفاع الموانع امتنع ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى
قوله انه لو كان كذلك لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال
قلنا لا نسلم استحالة ذلك لما بينا فيما قبل ان القادر المختار هو الذي يمكنه ترجيح
احد الطرفين المتساويين على الاخر من غير مرجح ... ولا ان المصادرة على هذا
التقدير يصير اتفاقية قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان لا يتوقف صدور الاثر عنه على شرط
زائد ويكون صدوره عنه لا بطريق الاتفاق وما الدليل على ان الصدور عنه حينئذ يكون
بالاتفاق فان مجرد الدعوى غير مقبول واما ما ذكر عن المعتزلة من الحوادث على الله
تعالى بحيث لا يقولون به فلا يتوجه علينا واما تعلق ارادته وقدرته بالايجاد ... عنه
ووجوب ... شاء ... التعلق فلا ينفي عدم كونه قادرا لان وقوع الفعل بعد
تعلق الارادة والقدرة به واجب عندنا وانما الكلام في انه هل يجب صدور الفعل عنه
مطلقا او يصح ان شاء فعل وان شاء ترك فان احدهما من الخبر واما علمه في الازل بان
ان الجزئيات يوجد او لا يوجد فلا ينافي القدرة ايضا وانما يكون منافيا لها ان لو
لم يتعلق علمه بان الله تعالى وقدرته يتعلقان بالحادث ... واستعمال ...
الخبر وهو ممنوع فان عندنا كما نعلم ان ايها يوجد وانها لا يوجد فيعلم ايضا

ان الاته وقدرته بالحادث ايضا لا يتعلقان بل بالحادث ابدا لا يتعلقان لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
دليل قوله واما الثانية فجوابها ان التمكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود
اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في النوع الاول وتوجيهه ان يقال لم قلتم
بان القسم الثاني وهو ان يكون الممكنة ثابتة بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود
قوله لا مكنة في الحال على الشيء الذي وجوده في الاستقبال قلنا لا نسلم قوله لان شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال قلنا هذا مغالطة وانما يلزم ذلك لو
قلنا انه في الحال متمكن من ايجاده في الاستقبال في الحال وليس كذلك بل نقول انه متمكن في الحال
من ايجاده في الزمان المستقبل فغاية ان يكون الحال ظرفا للتمكن والزمان المستقبل ظرفا للايجاد
لم قلتم بان ذلك محال لا بد له من دليل قوله واما الثالثة فجوابها ان القادر هو الذي يصح
عنه ما يكون في نفسه ممكنا الى اخره اشارة الى الجواب عن الوجه الاول من الوجوه المذكورة
في النوع الثاني وبين بطلان الثالث المذكور في النوع الاول ونحن نبحث عنه ثم نوجه هذا الجواب
فنقول لا نسلم ان الترك غير مقدور فان المراد من كونه متمكنا من الترك انه يمكنه ان لا يفعل
الفعل بل يمسك عنه والامساك عن الفعل امر وجودي فيجوز تعلق القدرة به ولئن سلمنا
ان الترك امر عدمي لكن لم قلتم بان العدم غير مقدور قوله لانه لا فرق بين ان يقال لم يؤثر
وبين ان يقال اثر تاثيرا عدميا قلنا لا نسلم وما الدليل عليه فان الفرق بينهما واضح عند العقل
قوله الترك عبارة عن عدم الايجاد قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن الامساك عن الايجاد وهو امر
وجودي واما توجيه هذا الجواب ان نقول لم قلتم بان القسم الاول وهو ان يكون قدرته ازليه
محال قوله لانه حينئذ يلزم صحة وجود مقدوره في الازل قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان
القادر متمكنا من فعل الممتنع وليس كذلك بل القادر هو الذي يصح منه ما يكون ممكنا في نفسه
والفعل لما كان في الازل

فلا جرم كان الله تعالى قادرا في الازل لكن لا على التكوين في الازل لكونه ممتنعا بل على التكوين فيما لا يزال لكونه ممكنا
قوله واما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعيتموها وبنيتم عليها الامتنان ممنوعة الى اخره
اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وتوجيهه ان يقال ان ادعيتم
ثبوت النسبة التي بين القادر والمقدور في الذهن او في الخارج فان ادعيتم ثبوتها في الذهن فهو
مسلم لكن لم قلتم بان ذلك يستدعي كون كل واحد من النسبتين متميزا عن غيره في الخارج ولو وجب
اتصافها امتيازها في الذهن نسلم ذلك ونمنع قولكم لا يتميز بان وان ادعيتم ثبوتها في الخارج
فممنوع وما الدليل عليه بل الموجود في الخارج ليس الا القدرة والمقدور لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
دليل قوله واما الخامسة فجوابها ان التعلق اضافة فلا وجود لها في الاعيان فلا يلزم عدم القديم
اشارة الى الجواب عن الوجه الثالث من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وتوجيهه ان يقال لم قلتم
بان القسم الثاني وهو ان لا يبقى ذلك التعلق بعد ذلك او حال المقدور محال قوله لانه حينئذ يلزم عدم
التعلق القديم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان التعلق امرا وجوديا وهو ممنوع بل هو اضافة
والاضافات لا وجود لها في الخارج قوله واما السادسة فجوابها ان الموجدية اضافة بين
الاثر والاضافات لا وجود لها في الاعيان اشارة الى الجواب عن الوجه الرابع من الوجوه المذكورة
في النوع الثاني وتوجيهه ان يقال لا نسلم بان الموجدية التي هي صفة للموجد لو كانت ممكنة
لكانت واقعة بالقادر المختار وانما يلزم ذلك لو كانت محتاجة الى العلة وليس كذلك لانها
اضافة بين الموجد والاثر والاضافات امور عدمية والامور العدمية لا تحتاج بها الى العلة
والمؤثر لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من برهان قال اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم
الا قدماء الفلاسفة الى اخره اقول تقرير هذا الدليل ان يقال انه سبحانه وتعالى فعل افعالا
محكمة متقنة وكل من فعل افعالا محكمة متقنة كان عالما ينتج انه سبحانه وتعالى عالم اما المقدمة
الاولى فظاهر صدقها

اذ الحس يشهد به سيما عند تاملنا اعضاء الحيوانات من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح
واما المقدمة الثانية فالعقلاء ادعوا فيها الضرورة وقالوا ان من راى خطا منظوما فانه يضطر
الى العلم بكون ذلك الكاتب عالما مع انه لا نسبة لما في ذلك الخط من الحكم الى ادنى شيء من
افعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري حاصلا هناك ففيها هنا اولى قال قلنا لا نسلم
ان هذا العالم فعله الفاعل اقول لما فرغ من تقرير الدليل شرع في السؤال عليه وقال لا نسلم
صدق الصغرى وانما تصدق ان لو صدر عن الباري تعالى فعل هو محسوس لنا بحكم الحس بصدقها
فلئن قلت ان هذا العالم فعله قلت لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى اوجب لذاته جوهرا
ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي خلق هذا العالم سلمناه انه فعل فعلا محسوسا لكن ما المراد
بالفعل المحكم فان الفعل المحكم قد يراد به ايقاع الفعل مطابقا لما تواضعوا على تحسينه مثل
ان الناس اتفقوا على الجاحد يقوم في التقدم الكلام كل من لم يسلك الوقوع على وجه يكون مطابقا
لما اتفقوا على تحسينه كان محكما في افعاله وقد يراد به ايقاع الفعل مطابقا للمنفعة وقد
يراد به ايقاعه على وجه يكون مستحسنا في العرف فان اردتم به الاول فلا يمكن الاستدلال على
العالمية لان الاحكام بذلك المعنى لا يحصل الا بعد المواضعة وافعال الله تعالى مبراة فاستحال ان يكون
محكمة بذلك المعنى وان اردتم به الثاني فالمراد به كون الفعل مطابقا للمنفعة من
كل الوجوه او يريدوا بكونه مطابقا للمنفعة كونه مطابقا لها من بعض الوجوه فان
اردتم به الاول فلا نسلم ان مخلوقات الله تعالى واقعة مطابقة للمنفعة من كل
الوجوه وظاهر انها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات والامراض
والامور الغير الموافقة للناس عقلا وطبعا وان اردتم به الثاني فنسلم لكن لا يمكن
الاستدلال على كون فاعله عالما اذ ما من شيء الا ويمكن ان يقال انه كل فعل وقع على وجه
يمكن ان ينتفع به

ينتفع فانه يدل على كون فاعله عالما ومعلوم ان ذلك باطل فانه لا اثر يصدر عن الجواهر الا ويمكن ان ينتفع
به منتفع ما باعتبار ما سواء كان ذلك الفعل صادرا عن العالم او عن الجاهل او عما لا يكون له شعور بما
يصدر عنه كالاحراق الصادر عن النار والتبريد الصادر عن الماء وان اردتم به الثالث وهو ما يكون
مستحسنا في العرف فيقول استحسانه ان تريدوا به ما يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما
احسن منه او تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان اردتم به الاول فلا نسلم ان العالم احسن
من كل الوجوه وانما يلزم ذلك ان لو لم يمكن تركيب الكواكب في السموات وترتيب اعضاء الحيوانات
على وجه احسن مما هو الان عليه ولم قلتم بان ذلك غير ممكن فلعل تركيب الكواكب في السموات وترتيب
اعضاء الحيوانات على وجه احسن والكل مما هو عليه الان ممكن والله تعالى ما فعل ذلك وان اردتم به
الثاني فنسلم ان العالم كذلك لكن لا يمكن الاستدلال بذلك على علم الفاعل فان فعل الساهي
والنائم والجاهل بل فعل الجمادات قد يستحسن من بعض الوجوه واما ان ادعيتم بالاحكام والاتقان
معنى مغايرا لهذه الامور الثلاثة فابرزوه واذكروه لننظر فيه وفي صحته وفساده سلمنا
هذا المقام ولكن لا نسلم ان كل من فعل فعلا محكما متقنا فانه يجب
ان يكون عالما وظاهر انه لا يجب ذلك وبيانه من وجهين الاول ان الجاهل قد يصدر منه
الفعل المحكم نادرا الثاني ان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على اسناد تكون اعضاء
الحيوانات وترتيبها الى قوى جسمانية عديمة الشعور والادراك يسمونها بالقوة المصورة
واتفق العقلاء على ان يحكم الشيء مثله فاذا جاز ذلك مرة والحالة جاز ايضا مرتين
وثلثا واربعا وهلم جرا وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالاحكام والاتقان على كون الفاعل عالما
الثالث ان النحلة تفعل افعالا في غاية الاحكام والاتقان لانها تبني البيوت المسدسة مع
كثرة ما فيها من الحكم والصنعة التي لا يعرفها الا الاذكياء من المهندسين وكذلك العنكبوت
تنسج بيتها غاية ما يكون

من الاحكام والاتقان كما انه يوجد كل واحد من الحيوانات ملتبسا بالافعال التي احكمها لها بحيث يعجز
عن تحصيلها اكثر الاذكيا من العقلاء مع انه ليس لشي منها علم بالحكم ولا شعور
قال سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامرين الاول اقول لما
فرغ من الكلام على مقدمات الدليل المذكور شرع في المعارضة وعارض ما ذكره من الدليل
بوجهين الاول انه تعالى لو كان عالما لكان البسيط قابلا وفاعلا معا وانه محال
بيان الشرطية ان كونه عالما بالشي نسبة بينه وبين ذلك الشي والنسبة بين
الامرين مغايرة لكل واحد منهما فتلك النسبة اذن غيرهما وغير ذلك الشي
لا محالة ليست هي من الامور القائمة بذاتها فلا بد لها من محل تقوم به وذلك
هو ذات الله تعالى فذاته هو الموصوف بها والمقتضي لها ايضا هو ذاته فتكون
ذاته البسيطة قابلة وفاعلة معا فحصلت الشرطية واما استثناء التالي فلوجهين
الاول انه لو كان البسيط قابلا وفاعلا لكان البسيط مصدرا للفاعلية
والقابلية والبسيط لا يصدر عنه الا امر واحد الثاني ان نسبة القبول بالامكان
ونسبة الفعل بالوجوب لان جهة نسبة القبول الى البسيط هي الامكان
وجهة نسبة الفعل اليه هي الوجوب فلو كان الشي الواحد البسيط فاعلا
او قابلا لزم ان تكون النسبة الواحدة موجهة بالوجوب والامكان وانه
محال بالضرورة الثاني ان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن وايا ما كان امتنع
ان يكون الله تعالى عالما اما اذا ليس بصفة كمال واما اذا كان صفة كمال فلانه لو كان عالما
لكان مستكملا باستفادة الكمال من تلك الصفة وتلك الصفة مغايرة له والكامل
بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص لذاته فيلزم ان يكون الله تعالى
ناقصا لذاته

وذلك على الله تعالى محال واما الجواب فالكلام في الواسطة فقد تقدم اقول هذا هو الجواب عن قوله لم
لا يجوز ان يكون الله تعالى خالقا لجوهر ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي يخلق العالم وتوجيهه على الوجه الذي
تقدم في المسائل السابقة فيه ما فيه قوله واما الاحكام فالمراد منه التركيب العجيب والتاليف اللطيف
واشار الى ان العالم مركب كذلك وهو جواب عن السؤال الثاني وتوجيهه ان يقال يعني بالاحكام والاتقان ما اشار اليه
المتكلم من الامور الثلاثة وهو التركيب العجيب والتاليف اللطيف والترتيب اللائق بما هو موجود في العالم
وهذا يدرك كل عاقل بحسه وعقله واما قوله يعرف ذلك فالحال صدور الفعل المحكم عن الجاهل
مرة واحدة فلا يجوز ذلك الترتيب قلنا بديهة العقل لا تستقل بالظاهرة بالفرق توجيهه ان
يقال لا نسلم انه يلزم من جواز صدور الفعل عن الجاهل مرة واحدة جواز صدوره عنه مرارا كثيرة
والبديهة بعد الاستقرا تشهد بجواز الاول دون الثاني لانا نعلم بالضرورة ان الجاهل
لا يمكنه فعل الافعال الكثيرة على وجه الاحكام والاتقان قوله واما الحيوانات فكل من فعل منها
فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني من الوجهين
اللذين ذكرهما بيان ان فاعل الفعل المحكم لا يلزم ان يكون عالما وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان النحل
والعنكبوت وسائر الحيوانات الفاعلة للافعال المحكمة غير عالمة بها فان كل حيوان يفعل فعلا
محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل واما ما ذكره في جواب
المعارضين فظاهر قوله نسبة القبول بالامكان العام قلنا لا نسلم نسبة الوجوب وتوجيهه
ان يقال لا نسلم ان النسبة الواحدة لا يجوز ان تكون بالوجوب والامكان معا وانما لا يجوز ذلك ان
لو كان ذلك الامكان هو الامكان الخاص المفسر بسلب الضرورة بحسب الذات عن جانبي الوجود
والعدم معا وليس كذلك فان الامكان هو الامكان العام المفسر بسلب الضرورة بحسب
الذات عن الجانب المخالف للحكم والنسبة الموجهة بهذا الامكان لا تنافي النسبة الموجهة

بالوجوب لكونها اعم منها ومن النسبة الموجهة بالامكان الخاص قال اتفق العقلا
على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا الى اخره اقول اتفق جميع العقلا
على انه سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فذهب الجمهور من الفلاسفة
وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان معنى ذلك هو انه تعالى لا يمتنع ولا يستحيل
عليه ان يعلم ويقدر فليس هناك الا الذات المستلزمة لنفي هذا الامتناع وذهب
جمهور اصحابنا والمعتزلة الى انه صفة حقيقية قائمة بالذات واحتج اصحابنا
على ذلك بانا قالوا الذوات على قسمين منها ما يصح عليه ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح
عليه ذلك وهي الجمادات ولا شك ان القسمين متساويان في الذاتية فوجب اختصاص
القسم الاول بالاجلة يصح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة اولى من
لا حصولها ولم يكن بينه وبين القسم الاخر تفاوت فثبت انه تعالى يصح عليه
ان يعلم ويقدر فوجب اختصاصه بصفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر وهي الحيوة
الا ذلك قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان حقيقته المخصوصة كافية في هذه
الصحة اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انه لولا اختصاص القسم الاول
بالاجلة يصح ان يعلم ويقدر لم يكن حصول هذه الصحة له اولى من لا حصولها ولم يكن
بينه وبين القسم الاخر تفاوت فانا نمنع ذلك لانه لو لم يكن ذاته مخالفة لذات القسم
الاخر بالحقيقة والماهية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال انهما مختلفان
بذاتيهما وليست تلك المخالفة بالتساوي بينهما ويكون ذاته المخصوصة كافية
مستقلة في اقتضاء صحة العالمية والقادرية عليه ونحن قد بينا ان ذاته
تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لسائر الذوات فتكون مستقلة باقتضا

هذه الصحة حقيقة ولا حاجة الى امر زائد على ذاته وهذا المنع ذكره ابو الحسين البصري والامام
استحسنه في سائر كتبه قال ولا يتوهم ان يقال الامتناع عدمي لانا نقول بانه مرارا فعدم
الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا اقول الظاهر منه ضعف ما تمسك به الاصحاب في
اثبات هذا المطلوب احتج عليه بطريق اخر وقال في الكتب الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم
ويقدر اشارة الى نفي الامتناع والامتناع امر عدمي لما بيناه في هذا الكتاب مرارا فنفي
نفي الامتناع يكون امرا ثبوتيا ثم هذا الامر الثبوتي ليس نفس الذات لانا بعد علمنا بذاته تعالى
انها المقتضية لكل واجب الوجود لذاته لا نعلم هذا الامر والمعلوم مغاير لما ليس معلوما فثبت
ان له تعالى الحي والحيوة صفة حقيقية قائمة بذاته ولا يخفى عليك بعد ما سلف من البحث ضعف
هذا الدليل قال اتفق المسلمون على انه مريد لكنهم اختلفوا في معناه الى اخره اقول ذهب
ابو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي الى انه لا معنى للارادة والكراهة في الشاهد
والغائب الا الداعي والصارف وهي في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة او اعتقاد
ذلك او ظن في الشاهد استحالة في حقه تعالى الاعتقاد والظن فلا جرم فلا معنى للداعي
والصارف في حقه الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة واما ابو الحسين البصري
فانه حكم بكون الارادة زائدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغائب هكذا
نقل عنه الامام في بعض كتبه ونقل عنه هاهنا انه قال انها في حقه تعالى عبارة عن
علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهذه العبارة مشعرة بانه يذهب الى ان الارادة
مغايرة للداعي لان العلم بالمصلحة الداعية الى الايجاد غير تلك الداعية لوجوب تغاير العلم
للمعلوم وذهب النجار الى ان معناه ان معنى كونه تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره
وذهب الكعبي الى ان معناه في افعال نفسه علمه بها وفي افعال غيره كونه امرا بها

عند اصحابنا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة الا ان الارادة صفة حقيقية زائدة على العلم قائمة
بذاته تعالى قال لنا ان حصول افعاله في اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها او بعدها
يستدعي مخصصا الى اخره اقول لما فرغ من نقل المذاهب شرع في البرهان على ما ذهب
اليه الاصحاب وتقريره ان يقال ان حصول افعال الله تعالى مخصوصة باوقات معينة مع جواز
حصولها في غير تلك الاوقات من الاوقات التي قبلها وبعدها وعلى غير تلك الصفات
لان الاوقات والمحال متساوية بالنسبة الى بعضها وحينئذ لا بد على الكل فاختصاصها بتلك
الاوقات والصفات يستدعي مخصصا وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان
القدرة من شانها الايجاد وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت لان نسبتها الى
كل الاوقات على السوية وليس ايضا هو العلم لان العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه
في نفسه فيكون تابعا للمعلوم والصفة التي تخصص تكون مستتبعة للاختصاص فهو
متبوع الشيء استحال ان يكون مستتبعا واما سائر الصفات كالسمع والبصر والكلام
فظاهر عدم صلاحيتها لهذا التخصيص افعال الله تعالى بهذه الاوقات والصفات
لمحالها لتخصيص افعال الله تعالى بهذه الاوقات والصفات [?] وتلك الصفة كونه
تعالى مريدا قال قلنا لا نسلم جواز حصول افعال الله تعالى قبل ان حصل وبعده الى اخره
اقول لما فرغ من تقرير النكتة شرع في الاعتراض عليها وقال لا نسلم ان افعال الله تعالى
الحاصلة في الاوقات المعينة وعلى الصفات المعينة يمكن حصولها في وقت اخر قبلها
او بعدها او على صفة اخرى غير الصفة التي هي عليها ولم لا يجوز ان يقال
لا امكان لها الا الحصول في تلك الاوقات وعلى تلك الصفات فعلمه الاوقات والمحال [?]
فاذا اوجد حصول شيء منها في وقت وعلى محل فحصوله في الوقت المفروض والمحل الاخر
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك

عليها

ان لو كان المراد بفعل الله تعالى هو الفعل من حيث هو فعل مع قطع النظر عن حصوله في الزمان المعين وبصفة فعله
هو الصفة من حيث هي صفة مع قطع النظر عن وقوعها في المحل المعين وليس كذلك بل المراد من فعل الله
تعالى هو الفعل الحاصل في ذلك الزمان المعين ومن الصفة هي الحاصلة في ذلك المحل المعين وهما يستحيل
القبيل ان يحصل حصولها في زمان اخر ومحل اخر والدليل عليها ان المفهوم من حصول الفعل في ذلك الزمان
ليس امرا سلبيا لانه نقيض اللاحصول فهو الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم ونقيض العدم سوى
وليس هو نفس الذات والا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب ان يبطل [?]
صفة زائدة على الذات وهذه الصفة يستحيل حصولها الا في ذلك الزمان لان الصفة المسماة
بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان اخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولا في ذلك الزمان
فيلزم انقلاب الحقائق لانه محال وكذا القول في الصفة الحاصلة في المحل المعين فيبطل امكان
حدوث هذا الفعل وهذه الصفة مختصة بهذا الوقت وبهذا الوقت فيبطل ما ذكرتموه وقوله
قال لعلنا الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها اشار الى جواب هذا المنع وتقريره ان
يقال الماهية امكان وقوع الفعل بوقت معين وعلى صفة معينة وحينئذ يكون ممكنا في كل
الاوقات وعلى جميع الصفات لان الامكان من لوازم الماهية الا علته الماهية من حيث هي
هي فيدوم بدوام الماهية فلا ينفك عنها فالفعل ممكن الحصول في جميع الاوقات وعلى
جميع الصفات وقوله قلت يعرض ما ذكرنا اشار الى دفع هذا الجواب وتقريره ان يقال
لو صح ما ذكرتم لكان الفعل المقيد بالحصول في الزمان المعين والصفة المقيدة بالحصول في المحل
المعين ممكن الحصول في زمان اخر ومحل اخر وليس كذلك لما بيناه وقوله ثم نقول هذا انما
يتم لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل الى اخره اشارة الى منع قوله
علته الامكان في ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق قولكم الامكان من لوازم

الماهية على معنى ان الماهية علة له وانما يصدق هذه القضية ان لو كانت الماهية متقررة قبل
وجودها وهو ممنوع لانه بناء على جواز تقرر الماهية حال عدمها وهو قول بان المعدوم
شيء وهو باطل لما بيناه والترتيب الطبيعي ان تقدم هذا المنع على ما ذكره ولئن سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضي الامكان الذاتي
اقول توجيه هذا السؤال انه يقال سلمنا ان فعل الله تعالى الحادث في وقت معين ممكن في حد ذاته
قبل ذلك الوقت او بعده لكن لم قلت ان امكان الصحة عائد الى الماهية والا لما كان ممتنعا في وقت
هو فيه الان وعنيت الثاني فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الفعل بالنظر اليه ممكن الوقوع في جميع
الازمنة الا انه اذا اخذ بشرط وقوعه في هذا الوقت كان مقتضيا للامكان وبشرط
وقوعه في وقت اخر مقتضيا للامتناع فيصير الممكن بحسب الذات ممكنا تارة وممتنعا اخرى
بحسب شرطين وهناك امتناع فيه بل هو واقع كما سيظهر الان والا لعنت العقل بجميع
وسائر … من الجائز ان يقال ان الفعل وان كان في نفسه بحيث يصح ان يوجد قبل
ذلك الوقت او بعده والا ان ارادة الله تعالى اوجبت التعلق بالحادث في ذلك الوقت وتمنع
التعلق بالحادث في وقت اخر قبله او بعده ونظيره في ذلك واقع في الوجود فان الطبيعة الارضية
بشرط حصولها خارج المركز تقتضي الحركة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز هاهنا ايضا
وعلى تقرير الجواب لا حاجة له الى المخصص قال سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها ازلا وابدا الى اخره اقول هذا هو المنع الوارد بعينه
لكن لم … مستند اخر وتوجيهه ان يقال ولئن سلمنا امكان وقوع افعال الله تعالى في غير الاوقات
التي وقعت فيها بالنظر الى ذواتها لكن لم لا يجوز ان يقال الفعل وان كان بالنظر اليه جائز
الوقوع في سائر الاوقات الا انه سبحانه تعالى خلق الافلاك وركب فيها الكواكب وخلق فيها

نفوسا محركة لها ازلا وابدا ثم انه تعالى مع كل حركة معينة يفيض عليه حدوث حادث معين واذا
كان كذلك كان حدوث هذه الحوادث العنصرية في عالمنا هذا مرتبطة بالحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية ثم لتلك الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية مناسبات معينة يمتنع فيها تقدم
المتاخر وتاخر المتقدم واذا كان كذلك كانت الحوادث العنصرية المتعلقة بها الواقعة بسببها
كذلك بالضرورة وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص اصلا وتصل الى ما ذكرتم من المخصص
قوله فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين ومعلقه قبل ذلك او بعده اشارة الى جواب
هذا المنع وتوجيهه ان يقال الدليل على ان فعله تعالى بعد تسليم انه جائز الوقوع في جميع
الاوقات لا بد ان يكون وقوعه في الوقت المخصوص لمخصص انه لو لم يكن هناك مخصص اوجب
وقوعه في ذلك الوقت لاستحال ان يقع فيه الان دون ما قبله وما بعده من الاوقات لكونه
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال وقوله ولئن هذا انما يلزم لو كان قبل
خلق الافلاك وقت ودون ذلك محال بالاتفاق اشارة الى دفع هذا الجواب وتوجيهه ان يقال
لا نسلم انه لو لم يكن وقوعه في بعض الاوقات دون البعض لمخصص لكان وقوعه في وقت
دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان قبل خلق العالم والافلاك زمان
وهو باطل باتفاق المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان الزمان محدث واذا كان
كذلك استحال وجود الزمان قبل خلق العالم وحينئذ يستحيل ان يقال لو لم يكن هناك مخصص
اوجب وقوعه في وقت اخر لكان وقوعه في بعض الاوقات دون البعض ترجيحا من غير
مرجح واما عند الفلاسفة فلان الزمان عبارة عن مقدار حركة معدل النهار فقبل
وجود معدل النهار وحركته استحال وجود الزمان قال سلمنا انه لا بد من مخصص
فلم لا يكفي القدرة الى اخره اقول ولئن سلمنا انه لا بد لوقوع افعال الله تعالى في وقت

دون وقت من مخصص ولكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو القدرة حتى يحتاج إلى إرادة صفة
أخرى لذلك التخصيص مغايرة لها. قوله لأن نسبة القدرة إلى جميع الأوقات على السوية
فاستحال كونها مخصصة. قلنا لو افتقر وقوع فعل الله تعالى في زمان معين دون غيره
من الأزمنة إلى الإرادة المخصصة له بذلك الزمان لافتقرت تلك الإرادة إلى إرادة أخرى
لأن نسبة الإرادة إلى جميع الأزمنة على السواء وتلك الإرادة إلى إرادة أخرى ويلزم أن
يكون قبل كل إرادة إرادة أخرى إلى لا نهاية له وإنه محال. قوله فإن تعلقت الإرادة القديمة
كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإحداث الحادث المعين في الوقت المعين وتستحيل
تعلقها بإحداث ذلك الحادث في وقت آخر. إشارة إلى منع مقدمة الملازمة وتوجيهه أن
يقال لم تكن الإرادة إلى جميع الأزمنة على السواء ولم لا يجوز أن يقال تلك الإرادة القديمة اقتضت
لذاتها أو لصفة هي موصوفة بها أن تكون متعلقة بإحداث ذلك الحادث المعين في
ذلك الوقت المعين وإذا كان كذلك استحال تعلقها بإحداث ذلك الحادث في وقت آخر غيره فلا تكون
نسبتها إلى جميع الأوقات على السوية. قوله قلت لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى في الحقيقة
مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة. إشارة إلى جواب هذا المنع وتوجيهه أن
يقال لو افتقر وقوع فعله تعالى في وقت معين دون غيره إلى إرادة مخصصة فتلك الإرادة
إما أن تكون نسبتها إلى جميع الأوقات على السواء أو ليس كذلك بل تقتضي لذاتها أو
لصفة لها تعلقها بإحداث ذلك الحادث في ذلك الوقت دون غيره فإن كان الأول افتقرت
الإرادة إلى إرادة أخرى ولزم ما ذكرناه من المحال وإن كان الثاني كان الله تعالى مع تلك الإرادة
موجبا بالذات لذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فلا يكون الله تعالى في الحقيقة فاعلا
بالاختيار بل موجبا بالذات وأنتم لا تقولون به بل هو قول الفلاسفة. قوله وأيضا فإن

لا نسلم أن النسبة م

حادث كذلك فلم لا يجوز أن يقال قدرة الله تعالى كانت على وجه لأجلها يجب تعلقها بالحادث
الحادث المعين في الوقت المعين إلى آخره. إشارة إلى أن هذا المنع مشترك وتوجيهه أن يقال إن الخصم
سلم أنه لا بد لوقوع فعله تعالى في وقت دون آخر من مخصص ولم قلتم بأن ذلك المخصص هو الإرادة
ولم لا يجوز أن يكون هو القدرة. قوله لأن نسبة القدرة إلى جميع الأوقات على السوية. قلنا لا نسلم
ولم لا يجوز أن يقال القدرة القديمة أعني قدرة الله تعالى موصوفة بصفة لأجلها
أو لذاتها يجب تعلقها بإيجاد ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين وإذا كان كذلك
استحال تعلقها بالحادث في وقت آخر فلا يكون نسبتها إلى جميع الأوقات على السوية
وعلى هذا التقدير يستغنى بالقدرة عن الإرادة. قال سلمنا أن القدرة غير صالحة
لم لا يكفي العلم إلى آخره. أقول توجيهه أن يقال ولئن سلمنا أنه لا بد لوقوع فعله
تعالى في زمان دون زمان آخر من مخصص وأن القدرة غير صالحة لذلك ولكن لم قلتم
بأن العلم لا يكفي في ذلك التخصيص حتى يحتاج إلى إثبات ما ذكرتم من الإرادة
وما ذكرتم من الوجهين لم يستلزم هذا المنع ظاهر وكذا الوجه المذكور في المعاد صح
فلا نطول بشرحها. قال الجواب الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير
موصوفا بها قبل ذلك إلى آخره. أقول لما فرغ من إيراد الممنوع وتقرير المعاد صح
شرع في الجواب عنها فقال في جواب المنع الأول وهو قوله لا نسلم جواز حصول
أفعال الله تعالى في الأزل ... وقال الجسم الموصوف بالحركة بعد أن لم يكن
موصوفا بها كان قابلا للاتصاف بها أو لعدم الاتصاف بها في جميع الأوقات
إذ لو امتنع اتصافها عليه في بعض الأوقات لم يكن في ذلك الامتناع مستندا إلى ذلك
الحقيقة بل إلى أمر خارج عن ذلك الأمر لكان ممكن الزوال كان الامتناع المرتب

عليه ممكن الزوال اذا كان كذلك كان اتصاف الجسم بالحركة قبل ذلك الوقت وبعده ممكنا
وان كان ممتنع الزوال كان واجبا لذاته فحينئذ يكون الامتناع الحاصل بسببه دائم
الثبوت وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار موجودا بعد عدمه فيه وله والمحكوم عليه
بهذا الامكان ليس بمعدوم بل هو الجسم الموجود اشارة الى الجواب قوله هذا انما يصح
ان لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها الى اخره لانه حينئذ يسقط ما ذكره
من المنع ضرورة ان المحكوم عليه بهذا الحكم هو الجسم وهو موجود وقوله الوقت
ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر الى اخره اشارة الى الجواب عن المنع
البالغ وتوجيهه ان نقول يلزم ان تلك الصحة عائدة الى المقدور من حيث هو هو
قوله يجوز ان يكون الفعل بشرط وقوعه في هذا الوقت ممتنع الامكان والشرط وقوعه
في وقت اخر الامتناع قلنا اذا كان الفعل من حيث هو هو جائز الوقوع في جميع
الاوقات استحال ان يمتنع بشرط وقوعه في وقت من الاوقات
لان ذلك الوقت اما ان يكون له وجود او لا يكون فان كان الثاني
امتنع ان يكون موجبا امتناعه لان ما لا وجود له لا تاثير له وان كان
الاول فالكلام فيه كما في الاول الى ان نقول بوجوده اما ان يكون ممكنا
في جميع الاوقات او يكون ممتنعا في وقت دون وقت والثاني والاول هو
المطلوب والثاني باطل لانا ننقل الكلام في ذلك الوقت بان نقول
اما ان يكون له وجود او لا يكون ويلزم منه التسلسل وانه محال
ولا يخفى عليك ركاكة هذا الكلام سلمنا امتناع عود الصحة الى
المقدور لكن لم لا يجوز ان يكون عائدة الى القادر قوله لاحتمال

ان يقال ان قدرة الله تعالى واجبة التعلق بالحادث في ذلك الوقت وممتنعة
التعلق بالحادث في وقت اخر قلنا الدليل على ان قدرة الله تعالى ممكنة
التعلق بالحادث في جميع الاوقات هو ان المصحح لكون الشيء مقدورا انما هو
الامكان لانا لو لم نعتبر كونه ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا لانحصار
الجهات في هذه الثلاثة لكن الوجوب والامتناع منافيان للمقدورية
والمنافي للشيء لا يكون مصححا له فثبت ان المصحح لمقدورية بعض الاشياء
لقدرة الله تعالى هو الامكان والامكان مشترك بين جميع الممكنات باسرها
فاذن لاجله صح ان يكون بعض الممكنات مقدورا لله تعالى ثابت في
الكل فيجب صلاحية كون الكل مقدورا لقدرة الله تعالى وقدرة الله
تعالى لما اقتضت لتعلق ببعض الممكنات وجب تعلقها لسائرها لان
نسبة الشيء الى الشيء كنسبته الى مثله فثبت ان جميع الاشياء مقدور
الله تعالى وواقع بقدرته واذا كان كذلك لم يمكن تخصيص بعضها
بالوقوع دون البعض لاجل القدرة وبهذا ظهر الجواب عن قوله
يجوز ان يكون هذه الحوادث مستندة الى الحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية قوله واما المعارضة فيشكل بقدرة الله تعالى
فقوله وجوابها ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه
موثرا وذلك يوجب الفرق بين المقدور والارادة اشارة الى الجواب
عن المنع الثالث تقريره ان يقال لو كان اختصاص فعل الله تعالى
ببعض الاوقات دون البعض يفتقر الى مخصص لزم كونه مريدا لان في ذلك

المخصص اما ان يكون هو الارادة او القدرة والثاني محال لان المفهوم من كون الشي
مرجحا ومخصصا غير المفهوم من كونه موثرا او القدرة موثرة فلا يكون
مرجحة ولما بطل الثاني تعين الاول وهو المطلوب قوله ويتوجه
عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه
عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم اشارة الى نقض
اجمالي على هذا الجواب وهو ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل
لزم ان يكون لله تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة لان المفهوم
من كونه عالما بهذا الشي غير المفهوم من كونه عالما بذلك الشي لكن
ذلك محال فكذا ما ذكرتموه من الدليل وقوله وقد التزمه الاستاد
ابو سهل الصعلوكي منا اشارة الى منع الملازمة وهو ان يقال لا نسلم
انه لا يجوز ان يكون لله تعالى بحسب كل معلوم علم فان ذلك هو
الحق عندي وقوله وهو الوجه ليس الا معناه ان هذا النقض لا يرتفع
الا بهذا المنع والالتزام ان له بحسب كل معلوم علما قوله سنقيم الدلالة
على ان افعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح اشارة الى الجواب
عن المنع الرابع وتوجيهه ان يقال لما ثبت انه لا بد من اختصاص وقوع
فعل الله تعالى بوقت دون اخر من مخصص وان ذلك المخصص ليس
هو القدرة وحينئذ اما ان يكون هو الارادة بما للافعال من
المصالح والمفاسد او علمه بانه لو حصل [illegible] والثالث محال اما
الثاني فلانا سنقيم الدلالة القاطعة على ان افعال الله تعالى

لا يجوز ان تكون معللة بالمصالح واما الثالث فلان العلم بان الشي سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين
الاول وهو المطلوب واما الجواب المذكور عن المعارضة فتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يريد الا
لا لغرض قوله لو كان كذلك لكان عبثا قلنا لا نسلم ذلك فانه سبحانه وتعالى فان ارادة الله
منزهة عن الاغراض [illegible] واجبة التعلق بالحادث كذلك الشي فلذلك العبث لانها لم تتعلق
به لذلك واما الترجيح من غير مرجح فهو غير منحصر فانه في حق الله تعالى جائز قال اتفق
المسلمون على انه سبحانه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه الى اقول
اتفق العقلاء باسرهم على انه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فقالت الفلاسفة والكعبي
وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات فعلى هذا
يكون السمع والبصر عبارتين عن علم خاص وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
والكرامية انهما صفتان مغايرتان للعلم زائدتان على الذات قائمتان بها واحتج اصحابنا
على هذا المطلوب بان قالوا الله تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فيصح على الله
تعالى اتصافه بالسمع والبصر اما الصغرى فمتفق عليها واما الكبرى فلانا اذا علمنا شيئا
كونه حيا فانا نعلم بالضرورة عند العقل انه متى وصل اليه المسموع والمبصر فانه يصح ان يسمعه
ويبصره وان لم يوجد هناك شي اخر ومتى لم يكن كذلك استحال ان يسمع المسموع والمبصر ان وجد
الشاهد ذلك يقتضي كون الحيية علة لصحة الادراكية اذ لو لم يكن علة لها لما كان
الحي السليم اذا وصل اليه المسموع والمبصر ولم يوجد هناك ما يقتضي الادراك
وجب ان يصير مدركا لهما وذلك يقدح فيما علمناه بالضرورة اذا ثبت هذا فنقول
الله تعالى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة وجب له

يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها لامتناع الخلو عن الاتصاف باحد الضدين
فح الله تعالى حي فانه يكون موصوفا بالسمع والبصر او بضدهما لكن ضد
السمع هو الصمم وضد البصر هو العمى وهما من باب النقصان والآفات وهو على
الله محال ولما امتنع كونه تعالى موصوفا بضد السمع والبصر تعين كونه موصوفا
بالسمع والبصر وهو المطلوب قال قلنا لا نعقل حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا
والمخالفان لا يجب استراكهما في جميع الاحكام الى اخره قال المانع من تقرير
النكتة شرع في ايراد المنع على مقدماتها وقال لا نسلم ان كل حي
فح اتصافه بالسمع والبصر وما ذكرتم من الدليل بعد تسليم مقدماته
انما يدل على ان حيوتنا مصححة للسمع والبصر وحيوة الله تعالى مخالفة
لحيوتنا والمخالفان لا يجب ان يكون مشتركة في اللوازم والاحكام فلا يلزم من
كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته تعالى كذلك قال سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يقال حيوته والا صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما
الى اخره اقول هذا هو المنع الاول لكن ذكره مستندا اخر وما لا نسلم
ان كل حي فح اتصافه بالسمع والبصر وانما يلزم ذلك لو كان ماهية كل حي
قابلة للسمع والبصر وهو ممنوع فيجوز ان يكون حيوة الله تعالى وان صححت
السمع والبصر لكن يكون ماهيته تعالى غير قابلة لهما كما ان الحيوة من حيث هي حيوة
مصححة للشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما
موقوفا على شرط ممتنع التحقق في الله تعالى الى اخره اقول هذا ايضا هو
المنع الاول بعينه لكن ذكره مستندا مغايرا للمذكورين قبل توجيهه ان يقال لا نسلم

ان الحي من حيث هو حي حيوة مصححة للسمع والبصر وما ذكرتم من الدليل بتقدير تسليمه
انما يدل عليه بالنسبة الى حيوتنا واما بالنسبة الى حيوة الله تعالى فغير معلوم
دلالته عليه لجواز ان يكون حصول السمع والبصر موقوفا على شرط هو ممتنع التحقق
في ذات الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة فان عندهم الاصوات مشروط بوصول
الهوا الحامل للصوت الى الصماخ والابصار مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة
للمبصر في الرطوبة الجليدية واذا كان كذلك فهو الله تعالى محال لانه جرم لم يشترك الحيوة
من حيث هي مصححة للسمع والبصر قال سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت بانه القابل
للصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها وقد تقدم تقريره اقول ولئن سلمنا صحة صغرى
القياس الاول ولكن لا نسلم صحة كبرى القياس الثاني قوله لامتناع الخلو عن الاتصاف
باحد الضدين قلنا لا نسلم وقد مر عدم لزوم ذلك ويزيد ها هنا ونقول ان الذي
الصفة عدمها كان معنى هذا الكلام ان كل من صح اتصافه بصفة فاما ان يكون
موصوفا بها واما ان لا يكون موصوفا بها وهو حق لكن لا نسلم ان عدم اتصافه بها
الصفة محال فان هذا عين المتنازع وان اراد بضد الصفة معنى وجوديا منافيا
لتلك الصفة على سبيل المنافاة بين السواد والبياض فلا نسلم ان السمع والبصر ضدين
بهذا المعنى وانما يكون لهما ضدان بهذا المعنى لو كان الصمم والعمى امرين وجوديين وهو
ممنوع فلم لا يجوز ان يقال الصمم عبارة عن عدم السمع عما من شانه ان يكون سميعا
والعمى عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وعلى هذا التقدير يكون التقابل بين السمع
والصمم وبين البصر والعمى تقابل العدم والملكة على ما ذهب اليه الفلاسفة وبالجملة
انهم في هذا المقام لما جوزا ان يقال الصمم والعمى امران وجوديان حتى تم ما ذكروا

من الدليل ومن احتج على كونهما وجوديين بان قال ليس جعل احدهما عدما للاخر اولى من
العكس فهو زعم ما ليس بحق لانه ان اراد بعدم هذه الاولوية عدمها بالنسبة الى
اذهاننا وعقولنا فهو حق لكن لا ينفعه لانه لا يلزم الا بوقفنا ذلك وان اراد به عدمها في
نفس الامر فان كان معرفة بيانه للكلام الى قوله ومن الاصحاب ظاهر واعلم ان بعض اصحابنا
والامام الغزالي من جملتهم استدلوا على هذا المطلوب بان قالوا السميع والبصير اكمل ممن ليس
بسميع وبصير فالواحد منا سميع وبصير فلو لم يكن الله تعالى سميعا وبصيرا لزم ان الواحد
منا اكمل من الله تعالى وهو محال واورد هذا الدليل بالمناهج المنطقيه انا ثم نقيس قياسا
اقترانيا هكذا الواحد منا سميع وبصير وكل سميع وبصير فهو اكمل من كل من ليس بسميع
وبصير ينتج ان الواحد منا اكمل من كل من ليس بسميع وبصير ويلزم من صدق هذه المقدمة ان يكون
الله سميعا وبصيرا اذ لو لم يكن كذلك لانتظم قياس اخر هكذا الله تعالى ليس بسميع وبصير
وكل من ليس بسميع وبصير فالواحد منا اكمل منه ينتج الواحد منا اكمل من الله تعالى وانه محال
والخلل فيه لا يدرك في القياس الاول فانا لا نسلم ان كل سميع وبصير اكمل من كل من
ليس بسميع وبصير وانما يصدق ذلك ان لو لم يكن السمع والبصر من صفات الاجسام
وهو ممنوع والامام ابطل هذا الدليل بنقض اجمالي بان قال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان
يكون الله تعالى ماشيا حسن الوجه لانا نقول الماشي اكمل من غير الماشي والحسن الوجه اكمل
من قبيح الوجه والواحد منا موصوف بهما فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بهما لزم ان
يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى وانه محال ورده الى الصورة القياسيه
على الوجه الذي عرفته ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه
قوله فان قلت هذا صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بجسم

وكذا السمع وثبوته في حقه اشارة الى منع كبرى القياس الاول وهو قوله وكل من كان ماشيا
وحسن الوجه فهو اكمل من كل من ليس بماش وحسن الوجه وانما يصدق ذلك ان لو لم يكن
المشي وحسن الوجه من صفات الكمال بالنسبة الى الاجسام فقط وهو ممنوع قوله
قلت فلم قلتم بان السمع والبصر ليس من صفات الاجسام اشارة الى ان هذا المنع
مشترك لانا نرد هذا النقض حينئذ ونقول لا نسلم ان كل سميع وبصير فهو اكمل من كل
من ليس بسميع وبصير وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن السمع والبصر من صفات الاجسام وهو
ممنوع وما الدليل عليه وهو المنع الذي ذكرناه فيلزم كل ما تذكرونه في جواب هذا المنع
فهو بعينه جوابنا عما ذكرتم من المنع قوله وحينئذ يعود البحث الى كون اشارة الى ان الدليل
ينقل هذا الدليل من النقصان والكمال والرجوع فيه الى الاجماع وغير ذلك مما ذكره
وقال اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا
في معناه الى اخره اقول قبل الخوض في هذه المسئلة لا بد من تحرير محل النزاع فنقول
اجمع المسلمون على جواز اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معنى
ذلك فزعمت المعتزلة ان المعنى بكونه متكلما كونه تعالى موجدا وخالقا للاصوات
الدالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة واما نحن فنزعم ان كلام الله تعالى
صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف والاصوات اعني ان انه تعالى موصوف بتلك الصفة
وهي المعنى ليس بيننا وبينهم نزاع في كونه متكلما بالمعنى الذي ذكروه لان النزاع بيننا وبينهم
اما ان يقع في المعنى او في اللفظ فان كان في المعنى فاما ان يقع في الصحة او في الوقوع اما النزاع
في الصحة فغير ممكن لاتفاقنا على انه تعالى يصح منه ايجاد الحروف والاصوات في المحل والوقوع
فغير ممكن ايضا لانه تعالى موجد لجميع افعال العباد ومن جملتها هذه الحروف والاصوات فلا يمكننا
الانكار كونه موجدا لها واذا

ثم هنا ظهر ان النزاع بيننا وبينهم ليس الا في اللفظ وهو ان اسم المتكلم هل وضع في اللغة
لهذا المعنى اولا وذلك بحث لغوي لاحظ للعقل فيه والمتكلمون من الفريقين طولوا فيه
ولا فائدة فيه بل الرجوع في امثال هذه انما يكون الى الادبا واما كونه متكلما بالمعنى الذي
ذهبنا اليه وهو انه متكلم بكلام النفس اي كلامه صفة حقيقية قائمة بذاته
فالمعتزلة ينكرون هذه المذاهب غاية الانكار ويقربون الاعتراف بها ينكرون الصفات
ذاتية لله بها ينكرون كونها قديمة ويقرون الاعتراف بكونها قديمة ينكرون كونها
واحدة فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه نحن لا نابوه والذي ذهبنا اليه هم
ينازعوننا في ماهيته ووجوده وقدمه ووحدته قال احتج الاصحاب على كونه متكلما
بامور اولها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام الى اخره اقول تقرير
هذا الدليل على الوجه الذي قررنا به الدليل المذكور للاصحاب على كونه تعالى سميعا
بصيرا من غير فرق قال قالت المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور الى اخره اقول
قالت المعتزلة قولكم انه تعالى متكلم انما نفهم معناه بعد فهم ماهية الكلام ضرورة ان
التصديق بالحكم على شيء مسبوق بتصور كل واحد من طرفي النسبة لكنا لا نفهم من الكلام
الا هذه الحروف والاصوات لا تحل هذه الحروف والاصوات وانتم لا تسلمون ذلك لله تعالى
فما تعنون به قوله فان قلت اعني بالامر طلب الفعل اشارة منه الى تعيين ماهية الكلام
وتقريره ان نقول لا شك ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني الماء فانه قبل ان يلفظ بهذا
اللفظ يجد في نفسه اقتضاء وطلبا لذلك الفعل وماهيته مغايرة لذلك اللفظ لعدم اختلافها
باختلاف الامكنة والازمنة واختلاف اللفظ باختلافها وكان العقلاء يعلمون بالضرورة
ان قول القائل افعل دال على الطلب القائم بالقلب والدليل مغاير للمدلول فان كون اللفظ
امرا وخبرا تتوقف على

على اصطلاح الناس عليه وكون المعنى القائم بالقلب طلبا لا يتوقف عليه لانه امر
حقيقي في الحال قولنا اضرب اهانة وقولنا اضرب لا تضرب امر في الحقيقة والامر
قابل الامر لكان في ذلك ممكنا جائزا وقالوا ان حقيقة الطلب يمكن ان يتبدل خبرا وحقيقة
الخبر طلبا لكان في ذلك محالا اذا عرفت هذا فنقول نعني بالامر والنهي ذلك الطلب الذي يجده
الانسان من نفسه قبل صدور الالفاظ الدالة عليه قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون
ذلك الطلب هو الارادة توجيهه ان يقال سلمنا مغايرة ذلك الطلب الذي دل عليه من اللفظ
لكن لم قلتم بانه معنى مغاير للارادة قوله وانتم حيث حاولتم الفرق بينهما وبين الارادة
قلتم الله تعالى قد يامر بما لا يريد اشارة الى الدليل الذي دل على ان ما ذكرنا من المعنى مغاير للارادة
وتقريره ان يقال انه تعالى امر الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ويمتنع ان يقال
انه مريد للايمان منه لانه تعالى عالم بان خلاف معلومه ممتنع الوقوع فلو كان ممتنع
الوقوع لا يكون مراد الوقوع فلما تحقق الامر والطلب مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب
مغايرة لماهية الارادة قوله لكن هذا الفرق انما يتم بعد كونه تعالى متكلما الى اخره اشارة
الى القدح في هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه تعالى امر الكافر بالايمان وانما يكون
امر الله ان لو كان متكلما وانما يكون متكلما ان لو امكن ان يكون له كلام فانا الى الان ما فهمنا
من الكلام الا الحروف والاصوات والارادة وانتم تدعون معنى مغايرا لهذه الامور فاذن ثبوت كونه
متكلما موقوف على تصور ماهية الكلام فلو بنيتم تصور ماهية الكلام على كونه متكلما لزم الدور
وانه محال وكلامه بعد هذا الى الوجه الثاني ظاهر وقوله وبقية الاسولة ما نقل اشارة
الى ما ذكره في مسئلة السمع والبصر وتقريرها ما قالوا لانا لو ان اجماع الله تعالى يجوز
عليها النقض والناظر لم اسندنا الى موضع وهو الارادة الى اخره اقول الوجه هذا
الوجه ان يقال الوجه ما ذكرتم من الدليل على اثبات كونه تعالى مريدا بارادة قائمة بذاته لزم ان

ان يكون بعضها متعلقا بكلام النفس لكن المتقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطيه انا لما راينا ان
افعال الله تعالى يجوز عليها التقدم والتاخر بحسب الازمنه وتعين وقوعها في زمان معين ووقوعها
في تلك الازمنه المخصوصة لابد ان يكون مستندا الى مخصص ومرجح فاسندناها الى الارادة فـ
كذلك افعال العباد يجوز ان تكون واجبه ومباحه وحراما فانا نرى بعضها موصوفا
بالحظر وبعضها بالاباحه وبعضها بالوجوب فلابد من مخصص ومرجح خصص ورجح
ذلك البعض بتلك الصفه المعينه ولا يجوز ان يكون ذلك هو الاراده لان الله تعالى قد يامر بما
لا يريد ويريد ما لا يامر فلابد من صفه اخرى غير الاراده وذلك هو الكلام والحقيقه
المعلم فلما ذكرناه وقوله وهذا ايضا ضعيف الى اخره اشاره الى منع مع ذكر المستند
وتوجيهه ان يقال لا نسلم بان افعال العباد اذا كانت مترددة بين الحظر والاباحه
والوجوب كان بعضها موصوفا بالحظر والبعض بالاباحه والبعض بالوجوب لابد من
صفه مخصصه لها بتلك الصفات وهي الكلام وانما يلزم ذلك لو لم يكن معنى
الوجوب هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقابه من ترك الفعل الفلاني في
الاخره ومعنى الحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقابه من فعل الفعل
الفلاني ومعنى الاباحه هو عرف المكلف انه يريد ان لا يثيبه على فعل الفعل الفلاني
وان لا يعاقبه على تركه وهو ممنوع بل معنى الوجوب والحظر والاباحه ما ذكرناه
واذا كان كذلك لا حاجه لنا الى اثبات صفه زائده وهي الكلام وبطل التمسك ظاهرا
قوله والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول عليه السلام الى
اخره وتقريره ان يقال العلم بصدق الرسول عليه السلام لا يتوقف على العلم بكونه تعالى
متكلما لانا لما رأينا ظهور المعجز على يد من ادعى النبوه وعلمنا ان الكاذب لا يجوز

ظهور المعجز على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوه صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم
او لم نعلمه وكل مقدمة لا يتوقف العلم بصدق الرسول عليه السلام على اثباتها يجوز اثباتها
بقول النبي عليه السلام فاذن اثبات كونه تعالى متكلما بهذا الكلام يجوز باخبار الرسول
عليه السلام عن كونه متكلما به واذا كان كذلك فنحن نثبت كونه متكلما بهذا الكلام باخبار
الرسول عليه السلام عنه وحينئذ لا يلزم الدور كما اثبتنا الكلام بالكلام فسقط ما ذكرتم
فالحاصل انا نتمسك بالادلة المذكورة بواسطة اخبار الرسول عليه السلام عن كونه تعالى
متكلما بها قال ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب
القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه
الى ان البقاء صفه قائمة بذات الباري وهو باق بتلك الصفه وذهب القاضي وامام
الحرمين وجمهور المعتزلة الى نفي تلك الصفه عنه تعالى وهو اختيار الامام والامام فخر
الدين شيخ الاسلام والله كان يشهد الشاهد ويسفه الغائب والله ذهب الى المعنى
واحتج الامام على ابطال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري بان قال المعقول من البقاء صفه
يقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني نعم ذلك انما يتصور في ممكن الوجود
والعدم واذا كان كذلك استحال ان يكون في حق واجب الوجود الممتنع عدمه
معللا بالمعنى اي بصفه قائمه به قال وايضا فذلك البقاء لا يخلو اما ان يكون باقيا او لا
اقول هذا اشاره الى وجه اخر في ابطال هذا المذهب وتقريره ان يقال لو كان الله
تعالى باقيا ببقاء يقوم بذاته فذلك البقاء اما ان يكون باقيا او لم يكن والثاني محال
لان ما لا يكون باقيا استحال ان يكون موجبا لبقاء غيره والاول ايضا محال لان بقاءه
اما ان يكون بقاء اخر او بقاء الذات الذي فرضناها باقية به او بنفسه فان

كان الاول لزم الدور وان كان ذلك البقا الاخر باقيا بالبقا الاول والتسلسل ان كان
باقيا ببقا اخر وكلاهما محالان وان كان الثاني لزم الدور وهو ظاهر وان كان
الثالث فحينئذ يكون ذلك البقا باقيا بنفسه والذات باقية مفتقرة اليه
وحينئذ ينقلب الذات صفة والصفة ذاتا لانه لا معنى للذات والصفة الا هذا
شانهما وهو محال ولقائل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون بقا البقا معللا بالذات
الباقية به قال وانه في الشاهد فليس يعني ايضا الا الاخر اقول هذا اشارة
الى ابطال مذهب الله والكعبي وتقريره ان يقال حصول الجوهر في الزمان
الثاني في الشاهد ليس ايضا معللا بمعنى قائم به وهو البقا لانه لو كان
كذلك لزم الدور لان حصول البقا في الجوهر موقوف على حصوله في الزمان
الثاني فلو كان حصوله في الزمان الثاني موقوفا عليه لكان دورا صريحا وانه
محال قال ولقائل ان يقول البقا نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني
لانه موقوف عليه اقول هذا اشارة الى منع لزوم الدور حينئذ مع ذلك
المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان حصول الجوهر في الزمان الثاني
لو كان معللا بالبقا لزم الدور قولكم ان حصول البقا للجوهر
متوقف على حصول الجوهر في الزمان الثاني قلنا لا نسلم فان البقا عندنا
نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه موقوف عليه لم قلتم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال وجوابه ان نفس الحصول في
الزمان الثاني ليس صفة والا لزم التسلسل اقول توجيه هذا الجواب
ان يقال لو كان حصول الجوهر في الزمان الثاني معللا بالبقا فالبقا اما ان يكون

نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني او مغايرا له والاول محال لان الحصول في الجوهر في
الزمان الثاني ليس صفة ثبوتية لانه لو كان صفة ثبوتية لكان لها ايضا حصول في الزمان
الثاني والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل واذا كان كذلك لم يكن البقا صفة
ثبوتية وانتم لا تقولون به ولانه حينئذ يلزم تعليل الشي بنفسه وانه محال والثاني
ايضا محال لان حصوله في الجوهر يتوقف على حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصول
الجوهر في الزمان الثاني موقوفا عليه لزم الدور قال احتجوا بان الذات لم يكن
باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقا زائدا اقول احتجوا على
ان البقا صفة وجودية زائدة على ذات الباقي في الشاهد بان قالوا بان الذات
لم يكن باقية حال الحدوث لان البقا عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني
او مشروط به وذلك لا يكون حال الحدوث فحال ما صارت باقية بعد حال وسلب احد
المتنافيين بالاخرى يستدعي ثبوت احدهما ولا شك ان عدم البقا ليس وصفا ثبوتيا
فيتعين ان يكون البقا وصفا ثبوتيا زائدا على الذات وهو المطلوب قال والجواب
انه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث لا اخره اقول هذا نقض
اجمالي على ما ذكروه من الدليل وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم
ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لانا نقول الذات كانت
حادثة حال الحدوث ثم حال البقا ما بقيت حادثة وسلب احد المتنافيين بالاخرى يستدعي ثبوت احدهما
ولا شك ان عدم بقائها حادثة ليس وصفا ثبوتيا فتعين ان يكون حدوثها صفة ثبوتية زائدة
والحدوث امر مشروط زائد وقد بينا ابطاله ولما بطل هذا فكذلك ما ذكرتم والمعنون ان يمنع
المقدمة القائلة بان سلب احد المتنافيين بالاخرى يستدعي ثبوت احدهما ويجعل ما ذكره في البقا نفسه
مستند المنع وقوله

فان ثبت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول اشارة الى منع مع ذكر المستند
وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان ثبوت الحدوث الحالين بالحدوث يستدعي كون
احدهما ثبوتيا زائدا على الذات بل غايته بعد تسليم ما فيه يستدعي ثبوت
احدهما ونحن نسلم ان الحدوث صفة ثبوتية لكنه نفس حصول
الجوهر في الزمان الاول وهو ليس امرا زائدا على ذات
الجوهر والا كان له حصول اخر ولزم التسلسل

قوله قلت البقا نفس حصوله في الزمان الثاني
اشارة الى ان ما ذكرتموه متوجه على ما ذكرتم من الدليل
على ان البقا صفة زائدة على الذات فنحن نورده عليكم فما اجبتم عنه يكون لنا بعينه
جوابا عما ذكرتم والا بطل ان الكلام المذكور في هذه المسألة مختلط من الطرفين
قال الدليل على انه تعالى عالم بكل المعلومات اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى
فضرورية ويلزم من هاتين المقدمتين انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل
المعلومات ويلزم من صحة علمه بكل المعلومات كونه عالما
بكلها اذ لو اختص علمه تعالى ببعض المعلومات
دون البعض لافتقر الى مخصص خارجي فلا يكون ذاته
كافية في جميع ما له من الصفات وانه محال

هذا اصطلاح العلم ان كل الاسم يطلق على الشيء فاما ان يكون المسمى بذلك الاسم ذات الشيء او ما يكون داخلا
فيها او ما يكون خارجا عنها او ما تركب من ذات الشيء والامر الخارج عنها او ما تركب من الداخل
في ذات الشيء والخارج عنها فانه لا امتناع في ان يكون العلم موضوعا بازاء الجسم موصوفا
بالعلم اعني ان المجموع الحاصل من الجسم مع قيد كونه متعلما والخارج عن ذات الشيء اما ان
يكون صفة حقيقية فقط او اضافية فقط او سلبية فقط او ما تركب عنها اي يكون
حقيقية مع اضافية او حقيقية مع سلبية او حقيقية مع اضافية وسلبية او اضافية
مع سلبية اذا ثبت هذا فاعلم انا ان قلنا ان ماهيته تعالى معلومة للبشر جاز ان يكون لها اسم
وان قلنا انها غير معلومة لهم استحال ان يكون لها اسم لان وضع الاسم بازاء المعنى انما يكون بعد
تصور ذلك المعنى والمعنى الذي لا يتصور امتنع ان يوضع بازائه الاسم اما الاسم الدال على
ماهيته تعالى فالحق الامتناع ان يكون لبعض العرفين من امتناع كونه مركبا واما سائر الاقسام
اي الاسما الدالة على الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والمركبة منها فجائزة لكن
الصفات الحقيقية المعلومة للخلق ليست الا السبعة او الثمانية التي ذكرناها واما السلوب
والاضافات سواء كانت بسيطة او مركبة فغير متناهية واذا كان كذلك جاز ان يكون هناك
اسماء غير متناهية لما كان كل واحد منها يدل على واحد من تلك الاضافات والسلوب غير المتناهية
قال الركن الرابع من هذا الكتاب في السمعيات وهو مرتب على اقسام القسم الاول في النبوات
الى اخره اقول المعجز عبارة عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي اي بالدعوى
مع عدم المعارضة وانما قلنا انه امر ليدخل فيه قسما المعجز وهما الاتيان بغير المعتاد والمنع
من المعتاد وانما قلنا بكونه خارقا للعادة ليحصل به الامتياز عن الامر الذي يفعله المدعي
للنبوة والذي يفعله غير المدعي ان كل واحد منهما يفعل امرا لكن الذي يفعله المدعي للنبوة يجب

معلومة لهم

الكلام

ان يكون خارقا للعادة وهذا الامر متنازع فيه واما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتحدى
معجز من مضى من الانبياء حجة لنفسه فانما اشترطنا ان يكون ظهور الامر الخارق
للعادة مقرونا بالتحدي لانه يمكن للكاذب ان يجعل معجز الانبياء الماضية حجة لنفسه لكونها
غير مقرون ظهورها بالتحدي وليتميز ايضا عن الارهاص وهو الامور التي تظهر على
الانبياء قبل البعثة كالاحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكالنور الذي كان يظهر في
جبين ابيه وليتميز ايضا عن الكرامات واما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر
والشعبذة فان كل واحد منهما امر خارق للعادة مقرون بالتحدي لكن يمكن معارضته
وعند تقييده بالقيود المذكورة صار ما ذكرناه من الحد منطبقا على المعجز قال محمد
رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية الى اخره
اقول تقرير الوجه الاول ان نقول انه عليه السلام ادعى النبوة وظهر على يده المعجز
وكل من كان كذلك كان نبيا واما قلنا انه ادعى النبوة فبالتواتر واما قلنا انه ظهر
المعجز على يده فلثلثة اوجه احدها ان القران ظهر عليه وهو معجز واما قلنا
ان القران ظهر عليه فبالتواتر واما قلنا ان القران معجز لانه عليه السلام تحدى
العرب الذين هم الغاية في الفصاحة بالقران وهم عجزوا عن معارضته وكل ما
كان كذلك كان معجزا واما قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقران لانه منقول بالتواتر
وهو مشتمل على الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وادعوا
من استطعتم من دون الله وقال تعالى ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم قال فان

الوجه الاول

٢٢٧ ٢٢٨

لم يفعلوا ولن يفعلوا الذين يقولون بنفي القدرة بصحته قاطعة وحكم واجب عن غير ادراج لفظة لو فرض هنا
الايات على ان التحدي مرة بالقران كله ومرة بعشر سور ومرة بسورة واحدة وذلك هو النهاية في التحدي
واما قلنا انهم عجزوا عن معارضته لانه لو قدروا عليها لكانت دواعيهم متوفرة على الاتيان بالمعارضة
وما كان لهم مانع يمنعهم عن الاتيان بها ثم انهم ما اتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها واما قلنا
ان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بها لانه عليه السلام كلف العرب ترك اديانهم
وربما سبى نساءهم واوجب عليهم ما يصعب ايلامهم ويستأصل اموالهم وقتل اشرافهم ...
وصرح بان اباءهم في النار ولا شك ان كل واحد من هذه الامور مما يشق على النفس لا سيما
على العرب الذين كانوا اكثر الامم حمية ولا شك ان الانسان اذا امتنع غيره عن رياسته ودعوه
الى طاعته فانه يتمحل لابطال امره بكل طريق يقدر عليه ولما كانت معارضة القران سببا
وتوقعها مبطلة لامر النبي عليه السلام علمنا توفر دواعيهم عليها واما قلنا انه ما كان لهم
مانع يمنعهم عنها لانه عليه السلام ما كان في اول الامر بحيث يخاف من قهره كل العرب بل هو
الذي كان يخاف منهم واما قلنا انهم لم يعارضوا لانهم لو عارضوه لكان اشتهار تلك
المعارضة اولى من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة اولى
من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة ومتى كان كذلك
وكانت الدواعي متوفرة على اسقاط مرتبة هذا المدعي وابطال دعوته كان اشتهار
المعارضة اولى من اشتهار الاصل وحيث لم يشتهر علمنا عدم المعارضة واما قلنا ان
من توفرت دواعيه الى الشيء ولم يوجد منه مانع ثم لم يات به فهو عاجز عنه لانه لا معنى للعاجز
الا الذي بهذا الطريق يعرف عجز كل احد عن كل ما يعجز عنه فثبت بما ذكرنا ان القران معجز الوجه
الثاني انه قد جاء في الاخبار الكثيرة عن سائر معجزات النبي عليه السلام نحو اشباع الخلق

الوجه الثاني

الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه ومكالمة الحيوانات العجم وانشقاق القمر
وهذه الامور وان كان كل واحد منها من باب الاحاد منها بلغ الحد التواتر لان مجموع
الرواة بلغوا في الكثرة الى حد التواتر ولا شك انه لم يعارضها احد والا لظهر ذلك المعارض
وكان في ذلك دليل على صحته ولو صح منها واحد منها حصل الغرض الوجه الثالث انه

الوجه الثالث

عليه السلام اخبر عن الغيوب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا انه اخبر عن
الغيوب لان القرآن مشتمل عليه كما في قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الآية والمراد منه الصحابة بدليل قوله
منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في
صدر الاسلام وقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وكان كما اخبر وقوله لتدخلن المسجد
الحرام وكان الامر كما اخبر والطعن في غير القرآن فاخباره عليه السلام عن الغيوب كثيرة
ويشتمل عليها كتب الحديث وانما قلنا ان الاخبار عن الغيب معجز لانه لو لم يكن معجزا لو حاول
ذلك لتمكن منه وخصوصا اذا كان المخبر عن الغيب مع ذلك لم يمارس صناعة ما
مثل احكام النجوم وعلم الرمل وعدم ممارسة محمد عليه السلام هذه الصنائع معلوم
بالضرورة وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه فهو نبي لان اظهار
المعجز قائم مقام التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق وانما قلنا ان اظهار
المعجز قائم مقام التصديق لان ملكا اذا جلس على سرير مملكته في محفل عظيم فقام رجل
وزعم انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا خالف الملك عادته وقام عن سرير مملكته اضطر
الحاضرون منه الى ان الملك قد صدقه في تلك الدعوى واذا ثبت ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب
وانما قلنا ان من صدقه الله

فهو صادق لان الكذب محال على الله تعالى عندنا لذاته واما على مذهب المعتزلة فلانه
قبيح وفعل القبيح يدل على الجهل او الحاجة المحالين على الله تعالى وذلك يلزم منه انه
وهو محال فثبت بمجموع ما ذكرنا ان محمدا عليه السلام صادق في دعواه
النبوة وعلى هذا الوجه المعول والاعتماد واما الوجهان الاخران المذكوران
لاثبات نبوته فظاهران قال فان قيل لا نسلم انه ظهر المعجز على يده قوله
في الوجه الاول ان القرآن ظهر على يده وهو معجز قلنا لا نسلم سنفصل الاسئلة
والاجوبة على هذا الوجه مذكورة في كتاب النهاية اقول الاعتراض عليه ان يقال
لا نسلم انما ذكرتم بالنقل المتواتر فان زعمتم ان حد التواتر مخصوص بعدد معلوم
العلم فذلك باطل لانه لا عدد معين الا ويمكن تواطؤهم على الكذب وان فسرتم به
عدد يحصل العلم بقولهم فيكون تفسير الخبر المتواتر انه الذي يحصل به
العلم وحينئذ لا نعلم كونه متواترا الا بعد ان نعلم حصول العلم به ولم يثبت
حصول العلم به على كونه متواترا فيلزم الدور وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه
لنتكلم عليه سلمناه لكن لا نسلم انه يفيد العلم وظاهر انه لا يفيد لان قول
كل واحد من المخبرين لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون قول المجموع مفيدا له لانه
لما كان كل واحد من الجماعة محتملا وجب ان يكون للكل كذلك فان الجمع ليس
الا الجماعة فاذا لم يكن قول كل واحد موجبا للعلم فكذلك قول الجميع سلمنا
انه يفيد العلم في الجملة لكن لا نسلم افادته اياه بالنسبة الى الامور المتقادمة
وظاهر انه لا يفيد لان الخبر عن الامور المتقادمة لا يفيد العلم الا اذا علمنا
حال الرواة في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الازمنة

لجاز ان ينسخ هذا القرآن وهذا الشرط غير معلوم لجمعه سلمنا . لكن لا نسلم ظهور
المعجز عليه قوله القرآن ظهر عليه وهو معجز قلنا لا نسلم ان القرآن
ظهر عليه بيانه انه من المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القرآن على نبي اخر
قبله النبي ثم انه قبل الدعا محمد اوحاه الى احد منه والى هذا الكتاب .
فاخبر محمد عليه السلام هذا الكتاب منه وقتله ولا جرم لم يظهر اسم ذلك النبي
وبقي هذا الكتاب في يد محمد عليه السلام ولئن سلمنا ظهوره عليه بمجموعه
اما بمجموعه مع افراد الايات ممنوع اذ يحتمل ان يقال انه عليه السلام طالع كتب
من تقدمه فانتخب منها اجودها ثم ضم البعض الى البعض فيكون المؤلف
لهذا المجموع هو محمد عليه السلام وان كان مفردات الايات والاعشار
والاخماس موجودة قبله او يحتمل ان يقال انه عليه السلام كان يتتبع كلمات
الناس وكلما وجد فيها من الكلمات الجيدة والنكت اللطيفة اخذها
ورتبها وجمعها قرآنا ولئن سلمنا ظهور القرآن عليه بمجموعه
واحاد اياته لكن لا نسلم انه معجز واما تحدي العرب به ممنوع واما التواتر
فهو اصل القرآن لا تفصيل فانه من الايات فانه نقل انه لم يحفظ القرآن
بالكلية من الصحابة رضي الله عنهم الا ستة نفر او سبعة واذا لم يبلغ
الحفاظ عدد مبلغ التواتر لا يستحيل تواطؤهم على التحريف واذا كان
كذلك لم يكن القرآن منقولا بالتواتر على سبيل التفصيل وكيف وان الصحابة
اتفقوا على ان ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن
وبقي على هذا الانكار الى زمان ابي بكر وعمر وعثمان والصحابة منعوه عن ذلك

بل كانوا معظمين له معترفين بعلو درجته في الدين وان الصحابة اختلفوا في المصاحف
وزيف كل واحد منهم مصحف الاخر ثم اشتهر ان عثمان رضي الله عنه احرق مصحف ابن مسعود
واختلفوا ايضا في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من القرآن ام لا وايضا
نقل ان ابن مسعود اثبتها في اول سورة براءة ولم يثبتها ابي بن كعب وزيد بن ثابت وكانه
وانه روي ان عمر حين الف المصحف كان يطالب بالبينة والاسناد فان عرفها او كان
الراوي ثقة اثبتها والا طالبه بالبينة على ذلك فان اقام الراوي الشاهد قبلها
وكل ذلك يقدح في كون احاد الايات من القرآن منقولة بالتواتر سلمناه انه وقع التحدي
بالقرآن ولكن لم يحصل الى كل العالمين او الى بعضهم والاول ممنوع لانا نعلم بالضرورة
ان اهل الهند والصين والروم وسائر الاطراف ما كانوا يعلمون وجود محمد عليه السلام
في زمانه فضلا عن ان يقال انهم علموا تحديه بالقرآن والثاني مسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون
التحدي معجزا والانكار الحادث في بعض الحروف اما لحرفه اهل قرية او بلد تحدثهم فعجزوا
عنها كان ساوى ذلك ظاهر الفساد ولا يقال نحن نعلم انه وصل التحدي الى العرب وانهم
اقدر على معارضته من غيرهم فلما عجزوا عنها كان غيرهم اولى لانا نقول لا نسلم
انه وصل التحدي الى كل العرب فانه من المحتمل ان يقال ان بعض اعراب الفصحاء
قد اتفق له ان سافر الى بعض البلاد البعيدة التي لم يصل اليها خبر محمد عليه السلام
وهو يحتمل لو سمع ذلك التحدي لقدر على المعارضة ومع هذا الاحتمال لا تسكن النفس
سلمنا انه وصل التحدي الى كل الخلق ولكن لم قلتم بانهم عجزوا عن المعارضة قوله
لان دواعيهم الى المعارضة متوفرة والموانع مرتفعة ثم انهم لم ياتوا بها وذلك
يوجب عجزهم قلنا لا نسلم ان دواعيهم كانت متوفرة عليها قوله انه عليه السلام

كلفهم بما يشق على قلوبهم ولا انهم فهم لا يريدان يكونوا مرءوسين لها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه
بما يشق على قلوبهم ولم لا يجوز ان يقال انه افاضل العرب وعلماؤهم كانوا يطلبون
الملك والرياسة على سائر الامم وعلموا ان ذلك لا يتم الا بحيلة فعينوا محمدا عليه السلام
للرياسة في السر وجعلوا الحيلة في ترويجها ان اظهروا العلاقة العظيمة معه
ثم اظهروا عجزهم عن معارضة القرآن ليصير ذلك حجة عند الناس على نبوته
ويتمكنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذي هو الرياسة ولئن سلمنا انه عليه السلام
كلفهم بما يشق على قلوبهم في اديانهم ولكن في ذلك ما يدل على توفر دواعيهم على ابطال
امره بالجملة فاما ان يدل على ابطاله بطريق خاص هو معارضة القرآن فلا ولئن سلمنا
ان دواعيهم كانت متوفرة على المعارضة ولكن لا نسلم ان الموانع كانت مرتفعة فانه
يحتمل ان يقال انه عليه السلام منعهم عن المعارضة بالحروب لما ... خوفا من اصحابه
وانصاره واهل الدولة واجتماع الكلمة مما يمنع من ذلك الا سيما الا الواحد من الملوك العظام
لو صنف كتابا ردا فاسدا فان اهل بلدته يخافون من اظهار ما فيه من الرداءة
والفساد فلذا هاهنا على انا نقول الحاصل الامرين لا زم وهو اما عدم وجوب حصول
توفر الدواعي وارتفاع الموانع في حق العرب او عدم وجوب الفعل عقيب توفر الدواعي
وارتفاع الموانع واياما كان بطل مقدمة من مقدمات دليلكم وانما قلنا ان احد هذين
الامرين لازم لانه توفر الدواعي وارتفاع الموانع ان كان من فعل العبد كان زائدا على
انه لا بفعله واذا جاز ذلك لم يمكن القطع بحصول توفر الدواعي وارتفاع الموانع في
حق العرب لان قدرة العبد على ذلك لا بفعله استحال القطع من جهة الفعل على انه
بفعله وهو الامر الذي وان كان ذلك من فعل الله تعالى فان كان حصول الفعل عقيبه
واجبا لزم الجبر وانه باطل وان لم يكن

واجبا لم يمكن القطع بحصول الفعل عقيب توفر الدواعي وارتفاع الموانع والصوارف وهو الامر
الثاني ولئن سلمنا وجوب المعارضة عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم بانها لم توجد
قوله ولو وجدت لظهرت واشتهرت فلما لم تشتهر علمنا انها لم توجد قلنا لا نسلم انها لو وجدت
لظهرت قوله انها من الامور العظيمة فان الخلاف في ان الفاتحة من القرآن ام لا اخس حالا من ان
يسعو ... من الامور العظيمة وكذلك القول في التسمية وكون الاقامة فرادى او مثنى من الامور
العظيمة مع ان شيئا منها لم يشتهر وايضا فالنص الجلي على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه
... وكيفية وضعه ... من الامور العظيمة وشيء منها لم يشتهر ولئن سلمنا
ان الامور العظيمة يجب اشتهارها لكن لا مطلقا بل بشرط ان لا يكون هناك مانع من الاشتهار
ووجود المانع هاهنا محتمل اذ يحتمل ان يقال ان الواحد على معارضة القرآن كان اولا
لاجلا او اشرف ان ذلك الواحد لما اتى بالمعارضة عرضها على النبي عليه السلام قبل ان عرضها على
... او بعض الصحابة ... ذلك المعارض واخفوا تلك المعارضة ويحتمل ايضا ان يقال ان الذين ... على
المعارضة كانوا جمعا قليلين مثل ... وعنهما ثم انه عليه السلام ... منهم
انهم لو اخفوا المعارضة او تركوها واظهروا من انفسهم العجز اعطاهم المال الكثير
والملك العظيم فلذلك اعترفوا بالعجز عن المعارضة ويحتمل ايضا ان يقال انه ... القوم
... ان اعوانه وانصاره كانوا يخوفون من اظهر المعارضة ولا جرم انكتم المعارضة
وكيف لا نقول ذلك وان كل من حاول المعارضة في زمان ... كان خائفا على روحه
من ... الشديد فكيف على المعارضة سلمنا ان المعارضة لو وجدت ... لكن لم قلتم بانها
لم تشتهر ... ان العرب عارضوه بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة بكلماته وعارضه
بعضهم ... ملوك العجم وكل ذلك وقع في زمانه وعارضه بعد ذلك ابن المقفع ...
... ولئن سلمنا ان المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم

ان يقال انما عجزوا عن معارضته لانه كان افصح منهم فقدر على ما لم يقدروا عليه الا ترى
انه قد يوجد في الحرفة المعينة من الرجل في زمانه من يساويه فيها احد من صائغ ونقاش
او نساج ثم انه يقدر على الاتيان على نوع من حرفته وصنعته يعجز غيره عنه فكذلك هاهنا ويحتمل ايضا
ان يقال انه عليه السلام تفرغ لجمع القرآن مدة مديدة ودهرا طويلا وصبر
على المشاق في تلك المدة الطويلة ولم يقدر غيره على مثل ذلك الصبر فلا جرم تاتى له
ما لم يتات لغيره ويحتمل ايضا ان يقال ان العرب وان كانوا قادرين على مثل فصاحة
القرآن وعلى نظمه ولكنهم ما كانوا عالمين بذات الله تعالى وصفاته وما يجب ويجوز
ويستحيل عليه وبالملائكة والجنة والنار واحوال السموات والارض وتاريخ الانبيا
المتقدمين وانه عليه السلام كان عالما بهذه الاشيا وكان يطلب منهم معارضته
القرآن في الفصاحة والنظم او فيهما فقط بل كان يطلب منهم كلاما مشتملا على هذه
المعاني وفصاحته ونظمه مثل فصاحة القرآن ونظمه فان المعارضة لا تحصل الا بالاتيان
بالمثل والمثلية انما تحصل عند التساوي في مجموع هذه الامور ثم ان العرب لما لم يكونوا
عالمين بهذه الاشيا لا قليلا ولا كثيرا لا جرم استعظموا امر القرآن وعجزوا عن
معارضته ويحتمل ايضا ان يقال انما عجزوا عن معارضته لانه عليه السلام ما كان يطلب
منهم مثل القرآن كيف كان بل كان يطلب منهم ان ياتوا بمثل القرآن من عند الله
على ما قال تعالى قل فاتوا بكتاب من عند الله والعرب لما لم يقدروا على الاتيان به لا جرم
عجزوا هذا جملة الكلام على الوجه الاول قوله في الوجه الثاني اشبع الخلق الكثير من
الطعام القليل قلنا لا نسلم وقوع مثل هذه الاشيا فانها لو وجدت لنقلت نقلا
متواترا لانها من الامور العجيبة والدواعي متوفرة على نقل العجائب فلما لم تنقل نقلا
متواترا علمنا انها لم توجد ولئن سلمنا سلامتها

عن هذا الطعن لكن لا نزاع في ان احادها لم تنقل نقلا متواترا انما نقلت على سبيل الاحاد
ورواية الاحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواة يفيد حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد
منها وايضا فيحصل الغرض قلنا لا نسلم بلوغ المخبرين عن مجموع تلك الاشيا
حد التواتر واذا لم يبلغوا حد التواتر لم يمتنع تواطوهم على الكذب ولئن سلمنا
بلوغ المخبرين عن تلك الاشيا حد التواتر لكن مثل تلك الاشيا ما بلغ الى حد
الاعجاز حتى يستدل بها على الرسالة بل الذي يمكن الاستدلال بها من الاشيا
الغريبة منها مثل نبوع الماء من بين اصابعه وامثاله ولا نسلم بلوغ رواية
امثال هذه الاشيا الغريبة حد التواتر قوله في الوجه الثالث انه اخبر عن الغيب
قلنا لا نسلم كون الاخبار الدالة على اخباره عن الغيوب متواترة وتقريره ما مضى
في الامانات الدالة على التحدي ولئن سلمنا كونها متواترة ولكن لا نسلم ان التواتر يفيد
العلم على ما مر ولئن سلمنا انه اخبر عن الغيب لكن على وجه يخالف العادة ام على
وجه لو ادعاها والاول ممنوع والثاني لا يمكن دعواه فان الغيوب التي اخبر عنها النبي
عليه السلام انما اخبر عنها على سبيل الاجمال او ان كان على سبيل التفصيل لكن
كان ذلك من الواضحات اما الذي على سبيل الاجمال فمثل قوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام ولم يخبر عن كيفية الدخول وانه يكون بالصلح او بالقهر وان ذلك الدخول
في اي وقت يكون وان الداخل كلهم او بعضهم ومثل هذا الخبر قلما يحتمل الكذب
لان الظاهر انه يدخل المسجد الحرام واحد منهم في بعض الاوقات واما الخبر
عن الواضحات فمثل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فان الظاهر
من حال الانسان انه لا يتمنى الموت وكان الاخبار عن ذلك اخبارا عن

عن ان من جهة الملك يسلم للرجل المدعي للنبوة فان عادة الروساء اذا حاولوا ترغيب
الرعية في محاربة خصومهم في غير وقتهم جاءوا بان يخبروهم فان النصر لهم
والدولة راجعة اليهم ثم قد يقع ذلك وقد لا يقع وقوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا القبيل
وايضا الرجل المعتقد في نفسه قد يخبر عن امور كلية على سبيل الاجمال فان
وقع شيء من ذلك اضافه الى نفسه وجعله حجة على صدقه وان لم يقع شيء
من ذلك قال انا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك وقوله تعالى الم
غلبت الروم في ادنى الارض من هذا القبيل سلمنا انه عليه السلام اخبر
عن الغيب على سبيل التفصيل ولم قلتم بانه معجز وظاهر انه ليس كذلك فان المحدثين
رووا في كتب دلائل النبوة ان شقا وسطيحا وسواد بن قارب وغيرهم كانوا
من الكاهنين لا من الانبياء عليهم السلام مع انهم كانوا يخبرون عن الغيوب
فانه قد صح في الاخبار انهم اخبروا عن احوال محمد عليه السلام وبنبوته
وعلمنا ان الكاهن قد يخبر عن الغيب وان المعبرين يخبرون عن الغيوب
المفصلة بناء على الرؤيا وان المنجمين واصحاب العزائم واذا كان كذلك لم يكن
ذلك معجزا فلا يمكن الاستدلال على نبوة المخبر بقوله ولئن سلمنا ان ما
ذكرتموه يدل على ظهور المعجز على يده عليه السلام ولكن ها هنا ما يمنع
منه وبيانه هو ان المعجز هو الفعل الخارق للعادة ولو جاز انخراق
العادة لزم السفسطة لانا لو جوزنا نقض العادات عن مجاريها لما امكننا
القطع باستمرارها في شيء من الاحوال وحينئذ نجوز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا

والبحر دما عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الامتعة اناسا فاضلين مع تبحرهم في العلوم الهندسية
والحكمية ومعلوم ان تجويز ذلك يقدح في البديهيات وهو عين السفسطة ولئن سلمنا ان محمدا
عليه السلام ادعى النبوة وظهر المعجز على يده لكن لم قلتم بان كل من كان كذلك كان نبيا ونحن
نضبط مداخل الاعتراض على هذه المقدمة اولا ثم نرجع الى الاعتراض على المقامات الثلاثة التي
ذكرها الامام وطريق الضبط ان نقول الفاعل لهذه المعجزات اما ان يكون هو ذلك الشخص وهو
الذي تقوله الفلاسفة فانهم يقولون بان المبدا لحدوث هذه الافعال الغريبة والاشياء العجيبة
هو قوة نفس ذلك النبي واما ان يكون غيره وذلك الغير اما ان لا يكون حيا وهو الذي تقوله بعضهم
ان مبدا حدوث تلك المعجزات هو شيء من خواص الاجسام كخاصية المغناطيس في جذب الحديد
واما ان يكون حيا وذلك الحي اما ان يكون جسما وهو الذي تقوله بعضهم من ان الافلاك والكواكب
احياء ناطقة وهي التي تفعل هذه الافعال العجيبة واما ان لا يكون جسما وهو اما ان يكون غير الله
عز وجل وهو الذي تقوله بعضهم من ان الفاعل لهذه المعجزات هو الجن والشياطين او الملائكة
وهذا على قول من لم يجعل هذه الاشياء اجساما اما من جعلها اجساما فهي داخلة في القسم الذي قبله
واما ان يكون هو الله تعالى وحينئذ اما ان يكون فعله لهذه المعجزات لا لغرض البتة او
او لغرض لكن غير معلوم وهو ان يكون ابتداء عادة او تكرير عادة متطاولة او معجزة لنبي اخر
او ارهاصا لنبي اخر يأتي بعد ذلك او كرامة لولي او لغرض مجهول لا طريق لنا الى العلم به
واما ان يكون لغرض تصديقه وعند ذلك يجب ان يكون من صدقه الله تعالى فهو صادق وذلك
انما يتم ان لو ثبت كونه تعالى قادرا على كل المقدورات وانه يمتنع الكذب عليه فهذه مداخل الاعتراضات
على هذه المقدمة ونحن نعود الى ما قاله الامام انما توقف الاستدلال بظهور المعجز على النبوة
على المقامات الثلاثة المذكورة فنقول اما المقام الاول وهو ان هذه المعجزات فعل الله تعالى فالكلام
فيه من وجوه ثلاثة احدها

هو ان الناس اختلفوا في حقيقة الانسان فمنهم من زعم انه عبارة عن هذه البنية المحسوسة
ومنهم من قال انه مركب من هذه البنية المحسوسة ومن نفس هي ليست بجسم ولا جسمانية وهي
التي يعبر عنها بالنفس الناطقة ثم ان النبي عليه السلام مخالفة بالماهية لنفوس غيره
فلذلك قدر على الاتيان بهذه المعجزات وما قدر عليها غيره لان نفسه مخالفة بالحقيقة لنفس
النبي عليه السلام وان كان الحق هو الاول فلم لا يجوز ان يقال ان النبي عليه السلام
وقع له مزاج مخصوص لم يحصل تلك الخصوصية لسائر ابدان الناس فلاجرم قدر
على ما لا يقدر عليه غيره وثانيها انه لا شك ان للاجسام الحيوانية والنباتية والمعدنية
خواص فان حجر المغناطيس من خاصيته ان يجذب الحديد والحجر المسمى باغض الخل اذا رش
على اناء فيه خل على عمود يتحرك عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء والزمرد
الفائق يسيل عين الافعى والحجر الجالب للامطار والثلوج مشهور فيما بين الترك
والسمكة المعروفة بالرعادة يخدر منها يد الصياد وعود الصليب نافع للمصروع
شربا وتعليقا ودهن الزيت الملقى على السنبل نافع من العولج واذا كان كذلك فلعل النبي
عليه السلام وجد جسما نباتيا او حيوانيا او معدنيا له خاصية عجيبة مستعقبة
لتلك الاثار الغريبة التي اظهرها النبي عليه السلام والا فلم لا يقع ذلك الجسم في يد احد
سواه لا جرم عجز الكل عن معارضته وثالثها ان من المشهور بين الناس ان الجن
والشياطين يعينون الناس على الاتيان بالاشياء وكذلك الارواح الفلكية والملائكة
واذا جاز ذلك فلعل الجن والشياطين اعانوا النبي على الاتيان بتلك الاشياء الغريبة
الخارقة للعادات او الارواح الفلكية اعانوه على ذلك او الملائكة اعانوه عليها
بل اضافة تلك الاشياء الى الملائكة اولى لان الانبياء عليهم السلام يحيلون الكثير من الاشياء على
الملائكة وانا انا علمنا وجودهم وعصمتهم

خل

تقول الاشياء فصل العلم بصدقهم موقوف على العلم بوجودهم وعلم عصمتهم وهذا الدور كاف في تحقق
الضلال واما المقام الثاني وهو ان الله تعالى فعل هذه المعجزات لاجل التصديق ففيه النزاع
من وجهين احدهما لا نسلم انه تعالى خلق هذه المعجزات لاجل التصديق فان المعجز ليس في نفس
التصديق فان ذلك ظاهر بل لا بد ان يكون الغرض من خلقها التصديق ولا يكون الغرض
منه ذلك فان كان الثاني لم يبق للمعجز دلالة على التصديق البتة وان كان الاول كان فعل
الله تعالى معللا بالاغراض وقد بينا استحالته وما تقرر ذلك وتحقيقه ان يرجح الفعل
الفعل على الترك اما ان لا يتوقف على مرجح او يتوقف فان لم يتوقف جاز ان يفعل الله تعالى
الفعل لا لعلة ولا لغرض وحينئذ لا يمكن الاستدلال بفعل المعجز على التصديق بل العلة لعله
لا لغرض ولا مر اصلا وان توقف استحال منا فعل بعض ما نحن صدوره منا الا لمرجح وذلك
المرجح ان كان فعلا لنا افتقر ذلك فعلنا له الى مرجح اخر ولزم التسلسل وانه محال وان كان فعل الله
وعند وجود المرجح يجب الفعل وحينئذ يكون الله تعالى فاعلا للشر عند تحقيق حصول الفعل من العبد
فيكون القبائح الصادرة عنهم في الحقيقة مستندة الى الله تعالى واذا جاز عليه فعل
القبيح سقط الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني سلمنا انه تعالى فعل المعجز لمقصود
وعرض فلم قلتم بان ذلك المقصود ليس الا التصديق وعليكم الدلالة على انحصار العرض
في التصديق فلعل الغرض ثم انا على سبيل التفصيل والتبرع نذكر طرقا اخر احدها انه قد فعل
ذلك ليكون ابتداء العادة وثانيها ان يكون تكرير العادة فطاول فان العادات قد يكون
عادتها في كل يوم كطلوع الشمس من مشرقها وقد يكون عادتها في كل شهر كاستهلال القمر
وقد يكون عادتها في كل سنة مثل تغير الفصول وقد يكون عادتها في كل ثلثين سنة كحركة
زحل الى نقطة بعينها وقد يكون عادتها في كل ستة والف سنة مثل الفلك الثامن فانه
لا يستكمل الدورة الا في ست

وليس القمر منه حتى يكون وصولها الى اول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها اقتراكلا كذلك
فلعل هذا الحادث وان كان خارقا للعادة بحسب نظرنا فهو موافق للعادة بحسب ذلك الدور
وكيف فان الخارق للعادة بالنسبة اليه هو عدم وقوعه ولا وقوعه او نقول لم لا يحتمل ان
يكون حصول الفلك لتمام الى اول الحمل او الى جزء معين من اجزا فلك البروج يقتضي
امرا غريبا عجيبا خروج هذا الحادث مقتضى ذلك وثالثها ان يكون ذلك كرامة لولي
او معجزة لنبي اخر في طرف من اطراف العالم ورابعها ان يكون ذلك ارهاصا لنبي ياتي
بعده كالاحوال التي ظهرت على محمد عليه السلام قبل بعثته وكالنور الذي كان يظهر
في جبين اباءه وخامسها ان يكون ذلك امتحانا للعقول المكلفين كما انه تعالى انزل المتشابهات
امتحانا للعقول فان المتشابهات لما كانت بظواهرها موهمة للخطا والمكلف لا يمكنه
الاحتراز عن ذلك الخطا الا بتحمل المشقة من النظر والتامل فلا جرم يصير مستحقا للثواب
بسبب ذلك فكذا هاهنا لما كان ظهورها يوهم كون المدعي صادقا فالمكلف لا يمكنه الجزم الا بعد
النظر الدقيق والتامل الكثير فان الله تعالى يفعل هذه الحوادث الغريبة ابتلاء وامتحانا
لعقول المكلفين ليستحقوا بتحملهم المشقة والتعب الثواب العظيم واما المقام الثالث
سلمنا ان الله تعالى صدقه لكن لم قلتم بان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فان قلت
لو لم يكن صادقا لكان كاذبا وتصديق الله تعالى اياه يكون تصديقا للكاذب وتصديق
الكاذب كذب والكذب على الله محال قلنا لا نسلم استحالة الكذب على الله تعالى على اصلكم
فانكم تجوزون كون الله تعالى خالق الكفر والقبائح والفواحش فاي امتناع في ذلك من
الله تعالى فلم لا يحسن منه ايضا تصديق الكاذب وقوله هذا السؤال الاخير مختص
بالذين يخالفون المعتزلة معناه ان المنع الذي ذكرناه في جواب هذا السؤال لا يرد على المعتزلة لان
الكذب عندهم قبيح والله تعالى

لا نفعل القبيح والمعتزلة اشعرية فلما كان جائزا عليه لكونه خالقا وموجدا لكل افعال العباد
لم لا يجوز عليهم لم يقول ههنا انا لم نذكر شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلتم بان كل من ظهر
عليه المعجز كان رسولا والتمسك بالمثال المذكور ضعيف لانه لا ينقطع في ذلك المثال بان
الملك انما قام لاجل تصديق ذلك المدعي اذ يحتمل ان يقال انه ربما قام في ذلك لانه يتحرك في باطنه او
شاهد شيئا يخاف منه فقام او تذكر امرا فقام لطلب الحصول ذلك المذكور وبالجملة فلعلهم
ان يسندوا ان قيام الملك عن سرير مملكته في ذلك الوقت يحتمل الا التصديق لذلك المدعي وليس لهم
على ذلك برهان الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعي وما قام قبله ولا بعده لكن الدوران
لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى ان واحدا كان يجلس في مسجد فكلما دخل المؤذن واذن فقام
ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن الا لكلما اذنت خرجت فقال لا ولكن اهمت بالخروج
اذنت فهذا يدل على ان الدوران على العلية ضعيف ثم ولئن سلمنا دلالة ذلك الفعل
الا قيام الملك من سرير مملكته على تصديق ذلك المدعي فلم قلتم بانه في حق الله تعالى كذلك وانما
يكون كذلك لو سلم ان فعل الله تعالى يحتمل الا التصديق حتى يكون مساويا للمثال
المذكور في الشاهد فان سلم ذلك فهذا قياس الغائب على الشاهد وعلتنا القياس الموصل
بالجامع لا يفيد الظن على ما هو مشروح في اصول الفقه فكيف هذا القياس الخالي عن
الجامع فهذا مجموع الاعتراضات الواردة على الدليل الاول من الدلائل المذكورة على
النبوة واما ما ذكره في الوجهين الاخيرين من الاعتراض فظاهر لم يقول لم ذكرتم من الدلائل
الثلاثة وان دل على نبوة محمد عليه السلام ولكن ههنا وجوه اخر توجب القدح في نبوته
اخرها شبهة البراهمة وهي ان يقال لو بعث الله تعالى شخصا الى الخلق بطريق الرسالة
لكان الله تعالى فاعلا على اختيار العادل على الاخرين موقوفا على سماع بعثته ذلك الشخص عند
انتفا هذه الامور كان الباقي باطلا لما

في المسائل المتقدمة وثالثها انها شبهة منكري التكاليف فانهم يقولون لو جاز ان يخبر عن الله تعالى
فحسنه انما يكون بتكليفنا بالتكاليف لكن القول بالتكليف محال على ما تقدم كلامهم فيه وبالتهما
البراهمة وهو يجيء من وجهين الاول انه اما ان يقع بعثته الانبيا بكلام الانسان فيه كان عبثا
والعبث على الله تعالى محال اما الصغرى فلان ما جاء به الرسول ان العقل لا يخلو اما ان يستقل
بحسنه وقبحه او لا يستقل بشي منهما فان كان الاول فان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سوا
ورد به الرسول او لم يرد وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سوا ورد به الرسول او لم يرد وان
كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون في محل الحاجة او ليس في محل الحاجة فان كان الاول حسن الانتفاع
به سوا ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الناس ولا ضرر فيه البتة
اما في الضرر كان الانتفاع به حسنا وان كان الثاني قبح الانتفاع به سوا ورد به الرسل
او لم يرد لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واما الكبرى فظاهرة الثاني
ان دعوى النبي ليست الا بالمعجزات ثم لا نسلم دلالتها عليها اما ان يكون ضرورية او نظرية
والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا باطل لما انه يجوز حصول الفعل الخارق للعادة
مع عدم صدق المدعي فان [illegible] لا يدل على البعثة وكل ما لا دليل عليه لا يمكن الحكم
بثبوته فامتنع الحكم بصدق النبي عليه السلام ورابعها شبهة اليهود وهي من
وجهين وكلاهما ظاهر الفساد عند الشرح قال الامام شرط التواتر استوا الطرفين
والواسط وهذا مفقود في ذلك النقل الى اخره اقول شرط التواتر ان يعلم اهل التواتر
في عصرنا انا سمعنا من اهل التواتر انهم قالوا سمعنا من اهل التواتر انهم قالوا سمعنا
من اهل التواتر انهم قالوا سمعنا من اهل التواتر انهم قالوا انا سمعنا من اهل التواتر
وعلى هذا الترتيب الى ان يصل الى قوم هم من اهل التواتر وقالوا انا شاهدنا الامر الفلاني
واذا كان كذلك كان شرط التواتر استوا

الطرفين والواسط الا ان يكون المخبرون في عصرنا من اهل التواتر والذين يخبرون هم عنهم ايضا من
اهل التواتر والذين يخبرون هم عنهم ايضا من اهل التواتر وهكذا الى المخبرين الذين اخبروا عن
المشاهدة وهذا الشرط لم يوجد في التواتر الذي يحتج به اليهود والنصارى في انهما اخبرا [illegible]
بان الصوم القاطعة لما ذكره الامام وقوله والمعارضة بالنصارى ضعيف الى اخره معناه انا
لو جوزنا كون النصارى في اسلاف الزمن اول من اهل التواتر لم يكن اخبارهم عن ادعا عيسى
عليه السلام النبوة مقبولا ولو لم يكن مقبولا لم يثبت نبوته وحينئذ يلزم القدح في نبوة
عيسى قبل مبعث محمد عليهما السلام وذلك مما لم يقل به احد قال والجواب عن المعتمد
رسالة محمد عليه السلام ظهور القران عليه الى اخره اقول قوله على الوجه الاول الشي
نعني بالخبر المتواتر قلنا انه نعني به خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم
بقولهم قوله فاذن لا نعلم الخبر المتواتر الا اذا علمنا حصول العلم بقولهم به فلو
عللنا حصول العلم به بكونه متواترا لزم الدور قلنا لا نسلم لزوم الدور فانا لا نستدل
على ثبوت العلم الحاصل عند الاخبار المتواتر بشي حتى يلزم ما ذكرتم من الدور فان ذلك
العلم ضروري والعلوم الضرورية لا حاجة في اثباتها الى دليل قوله اذا لم يكن قول
كل واحد من المخبرين مفيدا للعلم وجب ان لا يكون قول المجموع مفيدا له قلنا لا نسلم
وما الدليل على صدق هذه الملازمة فان قلت لان كل واحد من المجموع لما كان لا يفيد الكل اولى وكل
للكل اولى وكل واحد منه لو لم لما كان اسود كان الكل ايضا اسود قلت الامثلة المعتبرة
لا تفيد الحكم الكلي فكيف وان ههنا امثلة تناقض ما ذكرتم اولها ان المجموع [illegible]
غير حاصل لكل واحد من الاحاد وحاصل للمجموع وثانيها ان كل واحد من مقدمتي
القياس ليس بنتيجة ومجموعهما نتيجة وثالثها ان كل واحد من الجوهر والعرض ليس [illegible]
العلم ومجموعهما [illegible]

قوله لا نسلم افادة الخبر المتواتر العلم بالنسبة الى الامور المتقادمة وانما يفيد ذلك لو علمنا
ان حال رواته في كثرتهم وامتناع اتفاقهم في جميع الازمنة على الكذب كحالهم في هذا الزمان
وهو غير معلوم قلنا انا نجد العلم الحاصل بوجود محمد وموسى وعيسى عليهم السلام
وادعائهم النبوة عقيب الخبر المتواتر مستفادا من العلم بان الرواة في كل الازمنة كانوا
بالغين الحد يمتنع اتفاقهم على الكذب بل نقول ذلك العلم ضروري خلقه الله تعالى
فينا الا ان غير موجب حصول ذلك الحجة على عباده في معرفة انبيائه وهو مثل العلم
بان بلاد الترك شاهدناه الان هو الذي شاهدناه بالامس فانه علم ضروري حصل
ابتداء وجعله الله تعالى حجة على عباده في الفرق بين المحسن والمسيء والمستحق
وغير المستحق قوله لا نسلم ان القرآن ظهر على محمد عليه السلام ولم لا يجوز ان
يقال ان الله تعالى انزل القرآن على انسان آخر ثم ان ذلك الانسان عرضه او على محمد
ودعا به الى دينه فقتله محمد عليه السلام ونسب ذلك الكتاب الى نفسه قلنا
كل عاقل اذا انصف ورجع الى نفسه علم بالضرورة ان هذا الامر ما وقع واذا كان العلم
الضروري حاصلا بفساده كان ساقطا ومع ذلك فان في القرآن آيات كثيرة دالة على
انه عليه السلام هو المختص به دون غيره منها انه ورد في التفسير رواية بانه عليه
السلام كان يخطب يوم الجمعة وقد اقبلت عير من الشام ومعها من يضرب
بالطبل فتفرق الناس عنه عليه السلام وتركوا الصلاة لينظروا اليها وبقي عليه
السلام في عدة قليلة فنزل قوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك
قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين ومنها قوله تعالى واذ اسر
النبي الى بعض ازواجه حديثا الاية روي انه عليه السلام اسر الى حفصة
حديثا فتحدثت به فاظهرت عليه صاحبة له

من الازواج ايضا وتساوى ذلك السر من جميعها فاطلع الله تعالى النبي عليه السلام على
فعلهما وعاتبهما في المسألة بالطهارة ذلك فاحشة بما هو مذكور في الاية ومنها قوله
تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون روي ان القائل هو عبد الله بن ابي بن سلول وفي القرآن
آيات كثيرة مخصوصة بحكاية احوال النبي عليه السلام من قصة بدر وغيرها لكنا اكتفينا
بالآيات الثلث فان هذه الوقائع التي ذكرناها وغيرها مما هو مذكور في القرآن العزيز لو كانت
واقعة لنبي آخر سوى محمد لوجب ان يعلمه العرب الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام لان ذلك
النبي مع كثرة اوليائه واحبائه واعدائه وحروبه يستحيل ان يخفى امره على اهل زمانه
ولو كان كذلك لعلم ان نبينا محمدا عليه السلام هذا الكتاب اخرجه من يد آخر ولما لم يخرج
من ذلك قطعنا بفساد هذا الاحتمال ولان من يقتل غيره ظلما او مغالبة فانما يقتله
طلبا للدنيا وطمعا في حطامها فلو انه عليه السلام فعل ما قالوه لكان يظهر حاله في
طلب الدنيا حين عظم امره وكثر سعيه طلبا للدنيا ومعلوم انه لم يظهر ذلك بل جهد نفسه
في العبادات ومنع الناس عن طلب الدنيا قوله لم لا يجوز ان يقال انه كان يطالع الكتب
او يتبصر بما يسمعه من كلام الناس ثم يختار منها احسنها ثم كان يجمعها ويرتبها قرآنا
قلنا لو كان الامر كذلك لوجب اشتهاره فيما بين الناس كما اشتهر ان الكاتب لما قال فتبارك
الله احسن الخالقين فقال له النبي عليه السلام اكتب فهكذا انزلت فان هذه القضية
انتشرت وعرفها اصحاب الاخبار فلو كان الامر في سائر الآيات كذلك لكان الحال في
اشتهارها كاشتهار تلك القضية قوله لا نسلم ان القرآن معجز والتحدي كان بالعرب
به ممنوع وان المتواتر اصل القرآن لا تفصيل ما فيه من الآيات قلنا لا شك ان التحدي
موجود في القرآن والقرآن بكليته

منقولا بالتواتر فلذلك الايات ايضا يكون منقوله بالتواتر قوله التواتر اصل القران لا تفصيل فانا
من الايات علمنا القران منقول بجملته وتفصيله بالتواتر والدليل عليه انا نعلم بالضرورة انا
في هذا الزمان لو جاء واحد من الجهال يدخل فيه حرفا ليس منه او يخرج منه حرفا هو منه لوقف
على موضع الزيادة والنقصان كل الصبيان فضلا عن العقلاء والعلماء ثم انا نعلم
بالضرورة ان حال الناس في الشدة من المنع من تغيير القران في عهد الصحابة ان لم يكن اقوى
من الشدة في المنع منه في زماننا هذا فانه ما كان اقل حالا في زماننا فذلك يقتضي القطع
بعدم تطرق التغيير الى القران في جميع الازمنة قوله الحفاظ في عهد رسول الله
عليه السلام كانوا قليلين يمكن اتفاقهم على الكذب قلنا لا نسلم انهم كانوا قليلين وما
الدليل عليه ولئن سلمنا ولكن الذين كانوا يحفظون من القران مواضع كثيرة كانوا اكثر
واذا كان كذلك فلا اية الا ويحفظها جمع عظيم تقوم الحجة بقولهم وذلك كاف
في المطلوب قوله ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة من القران قلنا الرواية عن ابن
مسعود بذلك رواية الاحاد فلا تصير معارضا للتواتر الذي ذكرناه قوله كل واحد
من الصحابة زيف مصحف غيره وذلك على اختلاف مصاحفهم قلنا المصاحف
المشهورة ثلثة مصحف ابن مسعود ومصحف ابي بن كعب ومصحف زيد بن ثابت فاما
مصحف ابن مسعود فانه قرا القران كله وعرضه على رسول الله عليه السلام هنالك
واما ابي بن كعب فانه قرا عليه بعد الهجرة وعرضه عليه في ذلك الوقت واما زيد بن
ثابت فانه قرا على رسول الله عليه السلام بعدهما وكان عرضه القران عليه متاخرا
عن الكل وكان اخر العرض عرض زيد وكان يقرا النبي ع ويصلي به الى ان انتقل الى جوار
رحمة الله تعالى ومن المعلوم انه ما كان يقرا الاية الواحدة بالحروف المختلفة وما
كان لذلك الاجل

نطرق

المسلمون اخر العرض اختيار النبي عليه السلام لنفسه واما ان ابن مسعود لما كان من القدم الثلاثة كان
السامعون لحرفه اكثر من السامعين لحرف ابي بن كعب والسامعون لحرف ابي اكثر من
السامعين لحرف زيد بن ثابت فاشتهار الحروف كلما كان اكثر استفاضة كان اولى بالقبول فلاجل
ذلك اتفقوا على اختيار حرف زيد لا انهم زعموا ان سائر الحروف ان كان تحقيقه صحيحا الا انهم خافوا من
وقوع الاختلاف في روايات القران من اول الامر حمل الناس على ذلك الحرف ومنعوهم من
سائر الحروف لئلا يقع في القران اختلاف وبعضهم زيف القراءة بسائر الحروف لمصلحة في
ذلك فلاجل ذلك زيف بعضهم على مصحف غيره وذلك مما لا يقتضي القدح في القران قوله
اختلف الناس في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من القران ام لا قلنا نعم والى ذلك ذهب
الشافعي الى انها ليست باية من اوائل السور قوله ان عمر رضي الله عنه حين اشتغل بتاليف
القران كان ياتيه الرجل بالاية فان كان عدلا قبل منه واستشهد ولما كان يطلب منه البينة قلنا هذا الكذب
صريح لان القران بترتيبه جمعه النبي عليه السلام بنفسه والدليل عليه امران احدهما انهم اجمعوا على ان اول
ما انزل الله تعالى من القران قوله تعالى اقرا باسم ربك واول ما انزل الله بالمدينة سورة البقرة واخره
ما انزل سورة براءة ولو انهم كانوا رتبوا السور كان اللائق بالاجتهاد ان يقدموا في المصحف المتقدم ويؤخروا
المؤخر ولما لم يفعلوا ذلك دل على انهم ما تنبهوا الا هذا التقدم والتاخر بما لم يجر اليهم نقصا
ولما رفع عنهم ضرورة ثانيها اجماعهم على ان [illegible] ولم يزل ولم يزل محمد رسول الله
لكل منها اية ولاجماعهم على ان قوله تعالى امن الرسول الى اخر السورة واية الكرسي
كل واحد منهما اية واحدة مع ان كل واحد من امن الرسول واية الكرسي اضعاف كل واحد من الايات
الثلاث الطوال فوقه انهم اخذوا القران من النبي عليه السلام مرتبا والا لما اجمعوا على هذه العبارات
التي يعقل معناها هو له وصل احسن الحركات الى كل العالمين اول بعضهم ولهذا لا شك انه
وصل الى فصحاء العرب

ذلك كان في تحقيق المعجزات ان المعارضة لو كانت ممكنة لكان الاولى الفصحا اقدر عليها
من غيرهم قوله لعل واحدا من فصحا العرب سافر بعيدا ولم يحضر القوم قلنا
هذا المرشد الذي به نحو من احتمال ومجرد الاحتمال لا يقدح في العلم الحاصل بنبوة محمد عليه
السلام كما في العاديات ثم ان كلام ذلك الرجل الغايب اما ان يكون مساويا لكلام العرب
الحاضرين في الفصاحة او لا يكون فان كان ثم ان كلام ساير الفصحا الحاضرين في الفصاحة
لم يصلح للمعارضة فكذا كلام ذلك الرجل الغايب وان لم يكن كلامه مساويا لكلام الحاضرين
بل كان التفاوت بين كلامه وبين كلامهم مثلها الى حد الاعجاز فمن المعلوم بالضرورة
ان مثل هذا الانسان لا بد وان يكون مشهورا فيما بينهم لانه هو الذي يقدر على معارضة
القران ولو كان كذلك لقالت العرب للنبي عليه السلام ان فلانا كان كلامه مثلا لاحتسابه
مع انه ما كان شيء على هذا التقدير يلزم سقوط حجة النبي عليه السلام عنهم فلما لم يرد
شيء من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال قوله في القدح توفر دواعيهم على المعارضة لا يجوز
ان يقال ان اكابر العرب طمعوا الرياسة على غيرهم فحسدوا محمدا عليه السلام للرياسة
في السر وجعلوا الحيلة في ترويج رياسته ان اظهروا العداوة العظيمة معه ثم اظهروا العجز
عن معارضة القران لتتم ذلك حجة عند الناس على نبوته قلنا هذا باطل من وجوه الاول انا نعلم
ان وجوه الفصحا اعدا الله عليه السلام وان اختلف احوالهم لان منهم من اقر على كفره كالاعشى
وهو من الطبقة الاولى ومنهم من دخل في الاسلام بعد ان كان على نهاية العداوة له عليه
السلام والهجو اياه مثل كعب بن زهير فانه اسلم بعد ان كان اشد الناس عداوة له
حتى اباح دمه وهو من الطبقة الثانية ومنهم من اسلم بعد ان كان عدوا له وان لم يشتد له
عداوة كعب ثم لما دخل الاسلام لم يحصل له من المنزلة ما يقتضي المواطاة بينه وبين الرسول
عليه السلام كلبيد بن ربيعة والنابغة

الجعدي وهذه الطبقة الثالثة واذا كان كذلك بطل ما قالوه الثاني لو صح ما ذكروه لكان عند
حصول الدولة واستقرارها عليه ان يعطي اولئك الفصحا ما لا يليق بسعيهم في تحصيل
دولته وحينئذ تظهر تلك الاعداوة فحينئذ كان من الواجب ان يقولوا له عليه السلام انك
قد بعثتنا الفصحا الى نفسك واعطيتهم من الاموال ما لم يعطنا اسكتوا اعن معارضتك ولذلك ما
سعى في تحصيل دولته لم يعطهم ذلك بل اعطاهم من المال والجاه ما كان عوضا عن سعيهم في تحصيل
دولته فحينئذ كان من الواجب ان يشافهوه بذلك وان يقولوا له انا اظهرنا العجز عن المعارضة في
ترويج امرك لتعطينا المال العظيم والجاه العريض واذ قد حرمتنا الان عنها فنحن الان نعارض
وحيث ان اعترافنا بالعجز ما كان كذبا ولما لم يحصل شيء من ذلك علمنا ان الامر لم يكن كما ذكروه الثالث
ان اولئك الفصحا بعد اسحكام دولته ما زال ذكروا فقلنا هذا باطل لان النبي عليه السلام ما ملك
العرب بالكلية مدة حياته وكان من الواجب على اولئك الفصحا ان يسافروا الى موضع اخر
ويظهروا للناس ان ذلك التزويج والتزوير ولما لم يجر شيء من ذلك علمنا فساد هذا
القول الثالث ان هذه المواطاة ان حصلت بينه وبين جميع فصحا العرب فمحال لان نستبعد
ان مثل هذه المواضعة مستحيل كما في العادة وان حصلت بينه وبين بعضهم فقد حصل
مقصودنا لان تكليفه الحيل البعض على اظهار المعجز لاجل الحيلة يقتضي وهن دينه وشرعته
شاقا عليهم وذلك مما يقوي دواعيهم في ابطال امره قوله سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على توفر
دواعيهم على ابطال امره بطرق نوحا صر وهو المعارضة قلنا الشيء اذا كان الى تحصيله
طرق مختلفة الا ان الواحد منها يكون اسهلها وافضاها الى المقصود فكل من حاول تحصيل ذلك
الشيء ثم علم تلك الطرق وعلم منها ما يكون اسهلها وافضاها الى المقصود فانه لا بد ان يجتهد في تحصيل ذلك الشيء
الطريق الاسهل الاقصى ونحن نعلم بالضرورة ان اسهل الطرق في دفع من يدعي ان عظمة
معارضتها اقلها ان ياتي بالمعارضة

ملكة وبعلمنا الضرورة ان هذا العلم الضروري حاصل لكل العقلاء للصبيان الصغار (صبيانا)
اذا ادعى على ساير الحساب طفر تقواو ومع عرضنا انهم بيسار عجزوا عن معارضته (عقل)
دعواه وهذه الجملة تفيد القطع بتوفر دواعي العرب على ابطال امر النبي عليه السلام
بمعارضة دعواه قوله سلمنا توفر دواعيهم لكن لا نسلم ارتفاع الموانع لاحتمال ان (يقال)
انه عليه السلام شغلهم بالحروب عن المعارضة قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الحرب
لا يمنع من الكلام الا يرى انهم كانوا يتمثلون بالاشعار ليتشوقوا الى الحالة عند الحرب
من فكر في المعارضة ليست الا الاما مخصوصا فكيف يصح ان يقال ان الحرب يكون مانعا
منها ولا يكون مانعا عن اخرى مثلها الثاني هو ان الحرب يكون مانعا منها الا ان الحرب ما كان
دائما وكان من الواجب ان يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب الثالث ان النبي عليه السلام
ما كان يحارب كل العرب والفصحاء دون علماء المعارضة كانوا ابلغين وكان من الواجب
على السحاب ان يتكلفوا امر الحروب ويشتغل دليل الفضلاء بالمعارضة الرابع انه (عليه)
السلام لما حاربهم قبل الهجرة مع انهم لم يشتغلوا بالمعارضة الخامس انه كان يجب على القوم
ان يقولوا للنبي عليه السلام ان اشتغالنا بالحرب عن المعارضة فاترك الحرب حتى نعارض
المعارضة قوله ان اصحاب النبي عليه السلام كانوا يخوفون من اشتغل بالمعارضة قلنا هذا
باطل من وجهين احدهما انهم لما لم يكونوا يخافون من اظهار الهجاء والشتم والعزو والحروب
فكيف يقال انهم خافوا من المعارضة الثاني انه عليه السلام حين مقامه بمكة كان هو الخائف
وبعد الهجرة وان كان غير خائف عنهم لكنه ما ملك جملة العرب وكان من الواجب ان يعارضوا
القرآن كيف شاءوا والدولة اول الامر ونحن لا نراهم الى ما ملكهم حال القوة والتمكن
ولما لم يمكن كذلك بطل ما قالوه قوله لو كان حصول الفعل عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع
ولهذا لزم الحسن وانه باطل قلنا

ان عنيتم بالجبر وجوب ترتب الفعل على حصول الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم انه محال بل هو عين (مذهبنا)
وان عنيتم به شيئا اخر فابرزوه لنتكلم عليه قوله لم قلتم بان المعارضة لم توجد قلنا لانها لو وجدت (لظهرت)
لان الذين يدعون ان يعارضها مواز يدفعوا بها نبوة محمد عليه السلام ويبطلوا حجته وهذا الغرض
بعينه يقتضي اشاعتها ولحالة لانه ليس غرض القوم من فعل المعارضة ان يعلم الله تعالى (المضمر)
ذلك بل ان يبطلوا احتجاج النبي عليه السلام بالقرآن ويزيلوا عن القلوب اعتقاد عجز القوم عن (الاتيان)
مثله وهذا المقصود لا يحصل الا مع اظهار المعارضة وانما قلنا انها لو وجدت لنقلت الينا بالتواتر
لان الدواعي الى فعلها متوفرة والموانع مرتفعة وانما قلنا ان الدواعي متوفرة لانا نعلم بالضرورة
ان المخالفين للدين من اليهود والنصارى واصناف الملحدين من الحرص على الطعن في الدين بحيثية ادى
ذلك الحرص بهم الى السب والهجاء وخفته ونقل الكلام الركيك عنه الدال على ضعف عقله وانما
قلنا ان الموانع مرتفعة لان المانع ليس الا الخوف من المضرة وتلك المضرة اما دينية او دنيوية
والاول باطل لانهم يعتقدون انه باطل وكلام يكشف عن بطلانه فهو حق ويكشف الحول لكون سببا للمضرة
الدينية والثاني باطل لان المانع حينئذ يكون هو الخوف من المسلمين وهو باطل لانا اكثر المرمن (الجواب)
عن خوف اظهار المعجزة واما ثانيا فلان الخوف لا يوجب انقطاع النقل بالكلية اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال انه ظهر
في زمان محمد عليه السلام رسول اخر له معجزات منه وانه لم ينقل من الخوف واما ثالثا فلان الخوف لو منع
من المعارضة لمنع ايضا من نقل السب والهجاء لان كل احد يعلم انه ينبه عقله الى السب والهجاء
يجور اشد المنافاة فيه واما المعارضة فانها بالحسنة اظهار ابطال المبطل واذا لم يمنع الخوف من
الشتم والهجاء فلان لا يمنع من المعارضة كان اولى واما رابعا فلان الخوف لو جاز ان يمنع معارضة
القرآن لجاز ان يمنع من ظهور معجزات موسى وعيسى عليهما السلام ولجاز ان يقال ان فرعون عارض
جميع معجزات موسى عليه السلام ولم يظهر للخوف ولما كان ذلك باطلا فكذا ها هنا واما الصوفية
الجهل لرها للنقص مثل كون

مثل كون الفاتحة من القران ام لا وغيرها فالجواب عنها ان يقول الفرق بين ما ذكرناه وبين هذه
الصور ظاهر معلوم بالضرورة لان شبه الحاجة الى معرفة نبوة محمد عليه السلام والى
ابطالها لا نسبة لها الى الحاجة الى معرفة هذه المسايل لان حرص الاعدا على تعلل الطاعن
في نبوته عليه السلام لا نسبة له الى حرص المحققين في هذه المسايل التي تعلل القادح في مذهب
صاحبه فكيف يمكن ايراد هذه الصور نقضا ان لو ادعينا ان الوقايع العظيمة لا بد ان تنقل
نقلا على وجه لا يقع فيه الخلاف ونحن ما ادعينا ذلك بل قلنا ان الوقايع العظيمة لا بد ان
تنقل نقلا متواترا في الجملة سوا كان النقل متفقا عليه او مختلفا فيه وتلك الصور لما كانت
من الوقايع العظيمة نقلت نقلا مع الخلاف واذا كان كذلك فالمعارضة لو وجدت لنقلت
وان لم يكن متفقا عليه فلما لم تنقل اصلا علمنا انها لم توجد قوله ولم لا يجوز
ان واحدا منهم اتى بتلك المعارضة الا انه عليه السلام او بعض اصحابه تسارع الى ذلك الرجل
واخفى تلك المعارضة قلنا الجواب عنه ما مر في قولهم لعل واحدا من فصحا العرب في
ساير البلاد بعيدة ولم يصل اليه التحدي قوله لعله دفعه الى العادوين احواله
كسبه حتى سكتوا عن المعارضة قلنا قد بينا ان الفصحا الذين كانوا قادرين على المعارضة
مثل الاعشى وكعب بن زهير ولبيد والنابغة منهم من مات على الكفر ومنهم من كان في غاية
العداوة ثم انه بعد الاسلام ما وجد من النبي عليه السلام الا ما لا احجاها فعلمنا فساد
الاحتمال الذي ذكروه قوله لعل انصار النبي عليه السلام واعوانه كانوا له يمنعون من
المعارضة قلنا قد سبق الجواب عنه قوله العرب عارضت القران بالقصايد السبع
وعارضه مسيلمة بكلماته وبعضهم بر[...] وملوك العجم قلنا نحن نعلم بالضرورة
ان شعرا [...] لشعر وجا انسان وذكر في مقابلته خطبة فانه لا يعد ذلك معارضة بل
لو ذكر شعرا من نحو اخر على قافية اخرى

فانه ربما لا نعرف معارضة واذا كان كذلك فكيف يكون ايراد القصايد السبع معارضة للقران
واما كلمات مسيلمة فانها ليست بمعارضة لان من شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدعى
في كل واحد على تقدير مشابهته الكلام الاول او قربه من مشابهته والكلمات المنقولة عن مسيلمة
داله على قلة عقله فكيف يمكن جعلها معارضة للقران واما معارضتهم باخبار الفرس
فغير وارد لان خبر الشان قصة ووصف فيها احوال ملك فلو ان انسانا اخرجا وذكر حكاية ملك
اخر فكل عاقل يعلم بالبديهة ان هذه الحكاية لا تكون معارضة لذلك الشعر فكذا ههنا واما
معارضة ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري فنقول انه ليس من شرط دلالة المعجز على الصدق
ان لا يوجد مثله في مستقبل الزمان فقط واذا كان كذلك سقط ما ذكروه قوله لعلهم انما عجزوا عن
معارضته لانه عليه السلام كان افصح من غيره فقدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا هذا باطل اما اولا
فلانه قد يوجد في كل زمان في كل حرفة من يكون فايقا زايدا على اقرانه في العلم بدقايقها واسرارها
فامتياز القران عن كلام العرب اما ان يكون كامتياز صناعة الصانع الفايق عن صناعة
غيره واما ان لا يكون كذلك بل كان مبلغها الى حد الاعجاز فان كان الاول لم يكن ذلك القدر
من الامتياز معجزا لانه كان من الواجب ان يقول العرب له هذا القدر من الامتياز الذي
انت مخصوص به غير مخالف للعادة ولم يكن اختصاصك به دليلا على نبوتك وان كان الثاني
كان ذلك اعترافا بكونه معجزا الا ان حاصله يرجع الى ان الله تعالى اتاه من العلم بالفصاحة
ما كان معجزا وهو المطلوب واما ثانيا فلان الافصح وان امتنع مساواته لغيره في جميع كلامه فان
مساواته في البعض غير ممتنعة وبهذا جرت العادة الا ترى ان من كان في الطبقة الاولى من
الشعرا لو كان فوق ساير الطبقات فانه لا بد ان يوجد في كلام من يتخلف عنه ما يساوي
كلامه بل ربما زاد عليه وكيف فان التحدي انما وقع بسورة مطلقة من القران واذا كان كذلك
وجب ان يوجد معارضة سورة

واحدة من السور وان لم يمنع بعض غيره عنه في الفصاحة من المعارضة قوله لعله عليه السلام
تفرغ لجمع القرآن مدة مديدة وتحمل مشقة عظيمة في الجمع وزاد على ما لم يقدر عليه غيره
قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقرآن بعد عشر سنة ولم يحاولوا في هذه المدة وطول
وكان من الواجب ان يسرعوا الى معارضة القرآن في تلك المدة الطويلة قوله العرب كانوا
قادرين على مثل الفصاحة لكنهم ما كانوا عالمين بالامور المذكورة في القرآن من شرح
ذات الله تعالى وصفاته واحوال الملائكة والجن والجنة والنار قلنا بعد تسليم ان العرب
ما كانوا عالمين بذلك لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين فكان من الواجب ان يتعلموا
هذه الامور منهم ثم يعبروا عنها بالفاظ فصيحة بل اليهود والنصارى كانوا
اعرابا فصحاء وكان من الواجب ان يتولوا امر هذه المعارضة بانفسهم قوله النبي كان يطلب
منهم اتيان مثل القرآن من عند الله تعالى فلاجرم عجزوا عنها قلنا هذا باطل
لانهم لما كانوا لا يجوزون كون القرآن من عند الله تعالى فكيف يسلمون وجوب
اتيان المعارضة من عند الله فانهم لو سلموا ذلك لتمت دعوته واذا كان كذلك
فالواجب عليهم ان ياتوا بالمعارضة ولو قال لهم النبي عليه السلام هذه المعارضة
ليست من عند الله تعالى لقالوا له لم قلت ان القرآن من عند الله تعالى ولا علمه
اساتي لك بنفس القرآن والا لزم اثبات الشيء بنفسه فلما لم ياتوا بها علمنا انهم كانوا
عاجزين عن المعارضة قوله لا نسلم ظهور شيء مما ذكرتم من الغرايب عنه عليه السلام
لانا نعلم من حيث العادة ان من لم يظهر عليه شيء من الغرايب والعجايب اصلا استحال
ان يجمع الجمع العظيم على اسناد هذه الامور اليه لان الذين ينسبون تلك الاشيا اليه اما
الاعداء او الاصدقاء والاول ظاهر الفساد وكذا الثاني لان المسلمين يعلمون بالضرورة
ان محمدا عليه السلام

كان لجزم اللازم في تعظيم شانه عليه السلام فهم مع علمهم الضروري بهذا لو اجتمعوا
على اسناد تلك الحادثة الكاذبة اليه لعلموا انهم يستحقون
وهو مما يمنعهم عن ذلك قوله لا نسلم بلوغ المخبرين عن الغرايب مبلغ التواتر قلنا
هذا منع مكابرة فان كون المجموع بحيث يبلغ احاد التواتر متواترا لا يمكن منعه قوله لا نسلم
كون الاخبار الدالة على اخباره عن الغيوب متواترة وتقريرها ما مضى في باب التحدي قلنا قد مر
الجواب عنه ايضا في باب التحدي وعن قوله لا نسلم ان التواتر يفيد العلم قوله انه اخبر عن
الغيوب على وجه يخالف العادة ام يوافقها قلنا على وجه يخالف العادة على ما سيرد
الان قوله اخبر عن الغيوب على سبيل الاجمال او على سبيل التفصيل قلنا على سبيل
التفصيل لانه اخبر عن الغيوب الماضية وعن الغيوب المستقبلة اما عن الماضية
فما ذكره من قصص الانبياء عليهم السلام مع اممهم نحو قصة موسى وهرون مع
فرعون وما جرى عليه بعد الولادة الى ان بلغ مبلغ النبوة وكيفية بعثه ودعوته
لفرعون الى ان اغرقه الله تعالى وقومه ونحو قصة يوسف مع اخوته وما جرى عليه
الى اخر الامر وكقصة ابرهيم ونوح وغيرهم من الانبيا كل ذلك قصص مفصلة
طويلة مع ان المعلوم من حاله عليه السلام انه ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة ولا تعلم
لاحد من اهل الكتاب ثم انه ذكر هذه التفاصيل الطويلة ومجالسه من اهل الكتاب
كانوا يسمعون ما يذكره من كتابهم ولم ينقل عنهم انهم اخطاوه في شيء من هذه
القصص ومعلوم ان اضافة هذه التفاصيل لمن لا شروع له في شيء من العلوم لا يكون الا
من عند الله وقد نبه الله تعالى على ان ذلك من معجزاته حيث قال بعد تمام قصة يوسف
ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك التي تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما اخباره
عن الغيوب المستقبلة فكثير منها

في القرآن ومنها اخباره عليه السلام اما القرآن فقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا الى اخر الاية فالقرآن لو لم يكن ناقضا للعادة فالعادة تقتضي ان ياتوا بمثله
لما سمعوا من توفر دواعيهم الى ذلك وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين الى قوله يومئذ يفرح المومنون بنصر الله ينصر
من يشاء ثم قال وعد الله لا يخلف الله وعده وهذه قصة الروم والمجوس لان هرقل وكسرى
تقاتلا فغلبت الروم وكان هوى المسلمين ان تغلب النصارى لانهم من اهل الكتاب وكان هوى
المشركين ان تغلب المجوس فاخبر الله تعالى المسلمين ان الروم ستغلب بعد كونهم مغلوبين
فانكر ذلك المشركون وكان الامر فيه على ما اخبر عنه وقوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح
يعني بذلك ما وعد الله بفتح مكة ثم انجز الله تعالى ما وعد وقوله تعالى الذين امنوا
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الى اخر الاية وكان كما اخبر وقوله تعالى لقد
صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين روسكم ومقصرين
لا تخافون وقوله تعالى الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره
المشركون وقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها فعجل لكم هذه واما الاخبار فكتب الحديث
مشحونة بها منها قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين
والمارقين والمراد بالناكثين الناقضين للعهود وبالقاسطين الجائرين وبالمارقين
الخوارج واشتقاقه من مروق السهم من الرمية مروقا اذا خرج من الجانب الاخر وبه
سميت الخوارج مارقة لقوله عليه السلام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية
ومنها قوله عليه السلام لعمار ستقتلك الفئة الباغية كل هذه اخبار تفصيلية
عن الحوادث المستقبلة ولا شك انها خارقة للعادة لان اهل النجوم واهل العزائم والكهنة
والمعبرين وان كان قد يتفق لهم الصدق في بعض

الاوقات لكن لا يكون ذلك الا في الاخبار الجمالية واما في الاخبار التفصيلية فلا وايضا فانهم الى ان يتفق لهم
الصدق في خبر واحد يتفق لهم الكذب في اشياء منها والا ما اشتهر بين القوم كانوا متفقين مع شدة عداوتهم
له عليه السلام على انه صادق اللهجة لكن بحالك نعلم ان اخباره عليه السلام عن الغيوب المستقبلة
لم يمكن ان يكون هو الدليل على نبوته لانه كيف يكلف الناس بالاعتراف بنبوته مع ان تحصل هذه الاخبار
لم يكن واقعة بل انها تكون بعد وقوعها موكدة للدلالة الماضية قوله لو جاز انخراق العادات
لزم القدح في البديهيات قلنا هذا الاشكال وهو لزوم القدح في البديهيات لازم على الفلاسفة
لان ما ذكرتم من الملازمة لا شك في صحتها والفلاسفة قالوا بوقوع ملزومها وهو جواز انخراق
العادات في مواضع اولها ان المبدا لحدوث هذه الحوادث في هذا العالم هو التشكلات الفلكية
عندهم وتلك التشكلات لا نهاية لها فيجوز ان يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب التي
هي خارقة للعادات وثانيها انهم جوزوا حدوث الانسان على سبيل التولد لا على سبيل التوالد
وعللوا ذلك بان زعموا الاشكال التي للبدن الانساني انما يكون لاجتماع العناصر على كمية مخصوصة وكيفية
مخصوصة واجتماعها على تلك الجمعية على وجه ممكن لان حصول تلك الاجزاء العنصرية على المقدار الواجب
من الكمية لا ان يكون ... ممكن ... صغر اجزاء كل واحد منها على الوجه المعتبر في البدن الانساني واختلاط
تلك الاجزاء المتصغرة وتمادي ذلك الاختلاط مدة من الزمان ثم فيه نفا عليها ممكن فحصل ذلك الاستعداد
كان البدن الانساني ممكنا ومتى ... كونه كذلك كان فيضان النفس عليه واجبا فاذن يكون الانسان على سبيل
التولد امرا ممكنا وثالثها ان البدن الانساني اذا كان انما يتولد عن العناصر الاربعة بشرط ان يكون
لكل واحد منها الى الاخر نسبة مخصوصة في المقدار فلو وقعت اجزاء صغيرة جدا من العناصر
الاربعة بحيث يكون نسبة بعضها الى البعض كنسبة اجزاء العناصر في بدن الانسان بعضها
الى بعض يلزمنا القول بتولد انسان بالمقدار الذي تقتضيه تلك الاجزاء لكن وقوع تلك الاجزاء على الوجه
المذكور ممكن فاذن يجوز ان يتولد انسان اصغر من البقة

المواد

بحيث يكون افضل من كان من غيره من العقلاء بجميع العلوم الرقيقة فهذا التجويز قائم مع انا نعلم بالضرورة
انه لا يوجد وايضا ان المواد العنصرية مطيعة للحركات الفلكية فمن الذي يمنعنا العقل
من الجائز ان يقال انه حدث شكل فلكي اقتضى ابدال الحجر ذهبا عبيطا ثم ان ذلك الشكل في الحال
انقضى فعاد الحجر مرة اخرى كما كان فهذا التجويز قائم لا يمكن منعه ببرهان قاطع
مع انا نعلم بالضرورة انه ما كان الامر كذلك فثبت بهذه الوجوه ان تجويز انخراق العادات يشوش علينا
جميع العقليات فكيف يمكن القطع بعدم وقوعه قوله لم قلتم بان كل من ادعى النبوة وظهرت
المعجزة عليه كان نبيا قلنا المانع قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك لخاصية نفسانية او لمزاج
خاص او لخاصية بعض الاجسام الحيوانية والنباتية او للاستعانة بالارواح الفلكية او الجن
والشياطين قلنا المعتزلة عولوا في الجواب عن هذه الاحتمالات الاربعة على حرف واحد وهو ان
المدعي لو كان كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع من ظهور المعجز على يديه سعيا للعباد من الوقوع
في الضلال قال الامام هذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وانا نصدق انه
لو وجب على الله كشف الحال في هذه المعجزات وانه يجب عليه كشف الحال فيها ان لو لم يحتمل ظهور
المعجز وجها اخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى في ذلك المدعي وانه ممنوع فان ظهور
المعجز وان احتمل تصديق الله تعالى في ذلك المدعي لكن يحتمل وجوها اخر فلو قطع
المكلف بالحمل على التصديق كان المقصر من قبل العبد لا من قبل الله تعالى وهو في مثل ذلك
لا يجب على الله كشف الحال الا ترى انه لم يمنع من انزال المتشابهات مع ان ظاهرها يحمله على القطع
كذا هاهنا وايضا فانه سبحانه وتعالى يعين الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قتل اوليائه
والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة ولا يعطيهم شيئا منها والكفار يقولون في
اللهم انصر احب الفئتين اليك وان لم يرض بحرفته من يكون متبع النبوة والمخالفة
له ولاصحابه فاسلب عنا ما اعطيتنا من القوى والتمكن

والذي لا يفعل شيئا من ذلك فكيف يمكن ان يكون هذا موجبا للتصديق الكفرة ولما لم يكن في ذلك كلام قالوا ثم
قال والجواب الحق مبني على مقدمة واحدة وهي ان تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز ان يخلق الله
تعالى انسانا شيخا في الحال من غير الوالدين وان تنقلب البحار دما والجبال ذهبا ثم انا مع هذا التجويز
نقطع بانه لم يوجد وان من واجهه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا
علم بالضرورة غضبه وكذلك القول في حمرة الخجل وصفرة الوجل مع ان حصول هذه الامور اعني
عبوس الوجه والنظر الى الشاتم شزرا وحمرة الخجل وصفرة الوجل يمكن ان يوجد بدون الغضب والخجالة
والوجل والفلاسفة ايضا يقولون بهذه المقدمة على ما قررناها قبل واذا ثبت هذا فنقول انا وان سلمنا ان
المؤثر في جميع الممكنات هو قدرة الله تعالى فيكون جميع الممكنات في افعاله ومقدوراته واذا كان كذلك كان
المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى وحده وما ذكرتموه من الاحتمالات لا ينافي هذا العلم الضروري الحاصل
من المثال قوله لو خلق الله تعالى هذه المعجزات لاجل التصديق لكان افعال الله تعالى معللة بالاغراض
وانه محال قلنا الا ندعي به انه يلزم ان يكون ايجاد الله تعالى المعجزات لاجل دلالته على التصديق
فالشرطية مسلمة ولم قلتم بان كون افعال الله معللة بالاغراض على هذا التفسير محال وان التزم به
اخرون ذكروه ولنتكلم عليه قوله سلمناه لكن لم قلتم بان في ذلك المقصود والغرض ليس الا التصديق وعليكم
الدلالة على الحصر ومع هذا فانها هاهنا طريقا اخر يمكن ان يكون خلقه لها لاجل احد تلك الطرق قلنا العلم
الضروري حاصل بانه تعالى لم يخلق هذه المعجزات الا لاجل التصديق لان كل نبي ظهر معجزه فكل من حاول
القدح في نبوته ادعى ان تلك المعجزات ليست من الله تعالى بل هي من السحر والطلسمات او الاستعانة
بالجن والشياطين وكل من سلم انها من فعل الله تعالى سلم دلالتها على التصديق ولم يتوقف في نبي
من الانسان يسلم ان المعجز الذي ظهر عليه من فعل الله تعالى ثم نازع بعد ذلك في دلالته على
الصدق ولولا ان العلم الضروري حاصل بان الله تعالى لا يفعل الفعل الخارق للعادة الا لاجل تصديق المدعي
والا لما استمر هذه العادة وما ذكرتموه من الجواز العقلي في ذلك

اجراه تعالى المعجز لا يكون لاجل التصديق لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ضربناه من
الامثلة وهي ان حمرة الخجل وصفرة الوجل يفيد ان العلم الضروري بحصول الخجالة والوجل
مع تجويز حصولهما بدون الخجل والوجل اما على مذهب من اسند الحوادث الحادثة في
عالمنا الى الفاعل المختار فظاهر واما على مذهب من اسندها الى علة موجبة
فلاحتمال حدوث شكل غريب سماوي اقتضى تلك الحمرة والصفرة في ذلك الشخص
من غير حصول معنى الخجالة والوجل فيه قوله لم قلتم بان كل من صدقه تعالى فهو صادق
قلنا لانا لما راينا النبي عليه السلام يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود
وجه القمر مثلا فكما قال النبي عليه السلام اسود وجه القمر فانا نضطر الى
العلم بان الله تعالى صدقه في تلك الدعوى وسائر الاحتمالات لا تقدح في هذا العلم لما مر من الامثلة
غير مرة وقوله في الكتاب بعد هذا الكلام ولو لكان من اقوى من العروض الماضية بان هذه
المعجزات من فعل الله تعالى لاجل تصديق المدعي ولم يبق له شك فيه ونجوز سائر الاحتمالات
بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ضربنا من المثال اشارة الى ما ذكرنا جوابا
عن المنع الثاني على المقام الثاني واما شبهة الدهرية وهي القدح في الفاعل المختار فقد بينا ان
الباري تعالى فاعل بالاختيار فبطل ما ذكروه واما شبهة نفاة التكليف وهي قولهم لو بعث
النبي لبعث للتكليف لكن القول بالتكليف باطل فلا تبعث النبي قلنا لا نزاع في الشرطية ولكن
لم قلتم بانه لا يمكن التكليف بجميع الوجوه التي ذكرتموها في عدم صحة التكليف انما هي الى
قلنا يقبح من الله تعالى ان يلطف عباده بما لا يكون ضرر يلتبس منه او ما لا فائدة فيه وكل ذلك
انما يتوجه على مذهب المعتزلة واما على مذهبنا فشيء منه غير وارد وقد عرفته واما شبه
البراهمة فالوجه الاول منها مبني على الحسن والقبح وقد عرفنا انه باطل ولئن سلمنا لكن
الجائز ان يكون الغرض من الاشياء التي جاء بها الرسول
عليه السلام

بقليل حسن ما لا يكون العقل مستقلا بمعرفة حسنه وكذلك القول في جانب القبح واما الوجه الثاني
فيجاب بان دلالة المعجز على النبوة نظرية ولا يلزم من صحة حدوث المعجز عقلا الا العلم على
النبوة الا ان لا يكون له دلالة عليها لما بينا ان دلالته عليها دلالة عادية قال ولئن كان تواتر البعثة
على التفصيل الى اخره اقول هذا في الحقيقة اشارة الى الجواب عن شبهة منكري التكاليف
والبراهمة والوجوه المذكورة في كل واحد من قسميه اعني ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل
العقل بذلك فظاهر غني عن الشرح والشروق وظهور الكوكب بالمغرب من طلوعه من المشرق
قبل طلوع الشمس والغروب ظهورها بالعشاء في ناحية المغرب بعد غروب الشمس
واما شبهة اليهود فالجواب عن الوجه الاول ان نقول لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام
بين ان شريعته موقتة بان نا احالنا ولم يبين كمية الوقت قوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر
كما عرف اصل ذلك الدين بالتواتر قلنا لا نسلم انه لو بين بانا احالنا ان شريعته موقتة لوجب
ان يعرف بالتواتر واما القياس على اصل الدين فغير مستقيم اما اولا فلانه لا يمتنع الفتور واما ثانيا
فلجواز ان يكون بعض المطاعن الى نقل اصل الدين اكثر من توفر الدواعي على نقل الكيفية ولا يلزم
من كون احدهما منقولا بالتواتر ان يكون الاخر ايضا كذلك اذا كان كذلك جاز ان يكون الخبر
المتواتر الذي حصل به العلم باصل الدين يكون اقوى من الذي حصل به العلم بكيفيته واما الجواب
عن الوجه الثاني فلا نسلم ان رواة الخبر القائل بان كل واحد من موسى وعيسى عليهما السلام بين
ان شريعته باقية الى يوم القيامة بلغوا حد التواتر في جميع الاعصار وما الدليل عليه واذا كان
بلوغهم الى حد التواتر غير معلوم لم يحصل العلم بهذا الخبر ومسئلة عصمة الانبياء وجواز
الكبائر وان الانبياء افضل من الملائكة فظاهر غني عن الشرح قال القسم الثالث في المعاد
الى اخره اقول اختلف اهل العلم في المعاد فقال قوم ان المعاد ليس الا لهذا البدن وهو قول نفاة
النفس الناطقة وهم اكثر المليين

وقال قوم ان المعاد يكون للنفس والبدن جميعا وهم طائفة كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى
وقال قوم بنفي المعاد عن النفس والبدن جميعا وهم جمهور الدهرية وان الامام في نهاية
العقول في هذا القسم لا اعرف عاقلا ذهب اليه واما جالينوس فهو توقف في الكل اما الذين
قالوا ان المعاد ليس الا للبدن اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى يعدم البدن ثم
يعيده ويرد اليه الحيوة ومنهم من قال انه يفرق الاجزاء ثم يجمعها ويرد الحيوة اليها واعلم ان
الكلام في كل واحد من المعاد النفساني والبدني يتفرع على مسائل اما التي يتفرع عليها المعاد
النفساني فهي اثبات النفس الناطقة وبعض احوالها ما سنذكره بعد اما اثبات النفس
الناطقة فاعلم ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا
او خارجا عن الجسم لا جسما ولا جسمانيا او يكون مركبا من هذه الاقسام الثلاثة
تركيبا ثنائيا او ثلاثيا ان يكون مركبا من اثنين من هذه الثلثة او مركبا من هذه
الامور الثلاثة اما الذين قالوا انه جسم فالمتكلمون ثم الجمهور منهم يقولون انه هذه
البنية المحسوسة والامام ابطل هذا القول من وجهين الاول ان الذي يشير اليه
كل احد بقوله انا باق في الاحوال كلها والبنية المحسوسة ليست كذلك فلا تكون
هوية الانسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة اما الصغرى فضرورية لان كل
احد يعلم بالضرورة ان هويته في جميع الاحوال العارضة له باقية واما الكبرى
فلان البنية المحسوسة دائما في التغير ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى
السمن وبالعكس الوجه الثاني ان المحسوس من هذه البنية هو اللون والشكل القائمان
بسطحها الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد اللون والشكل اذ لو كان عبارة
عنهما لكانت الاجزاء الداخلة في البنية باسرها خارجة عن هوية الانسان وانه باطل
بالضرورة ثبت ان ما هو حقيقة الانسان

غير محسوس بالاتفاق ومنهم من زعم انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى
اخره ثم بعد ذلك اختلفوا فزعم ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وزعم النظام
انها اجسام لطيفة سارية في الاعضاء واما الاطباء فزعموا انه الروح اللطيف المتولد
في الجانب الايسر من القلب وفسروا الروح بالجسم المتولد من الطف الاخلاط وبخارها
ومنهم من قال انه الروح الذي في الدماغ ومنهم من قال انه الاخلاط الاربعة
اعني الدم والصفرا والبلغم والسودا ومنهم من قال انه الدم خاصة اما الذين
قالوا انه جسماني اختلفوا بعد ذلك فمنهم من قال انه عبارة عن المزاج واعتدال
الاخلاط ومنهم من قال انه عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وبالتئام اجزائه
ومنهم من قال انه عبارة عن الحيوة واما الذين قالوا انه ليس بجسم ولا جسماني
فهم جميع الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنا الامام حجة الاسلام الغزالي والحجة
القوية التي احتج بها المثبتون للنفس الناطقة وجهان احدها ان محل العلم بالله
تعالى غير منقسم وكل جسم وحال فيه فهو منقسم فمحل العلم بالله تعالى غير جسم
ولا حال فيه اما الصغرى فلان العلم بالله تعالى غير منقسم لانه لو كان منقسما فاما
ان يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون كذلك فان كان كل واحد من اجزائه علما
فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها او احدها علما بذلك المعلوم او لا يكون كذلك فان كان كل واحد
منها او احدها علما بذلك المعلوم لزم ان يكون حقيقة الجزء مساوية لحقيقة الكل وانه محال
ولانه يلزم ان يكون الشيء الواحد معلوما بعلمين وانه محال بالضرورة ولو لم يكن شيء منها
علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحصل هيئة زائدة على تلك الاجزاء او
لم يحصل فان لم يحصل لم يحصل العلم بالله تعالى وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت هيئة
زائدة فان انقسمت تلك الهيئة

عاد التقسيم فيها بان يقول كل واحد من اجزائها اما ان يكون علما او لا يكون فان كان علما واما ان
يكون علما بكل المعلوم او لا يكون ان لم ينقسم تلك الهيئة وهي العلم بالله تعالى لكان العلم
بالله تعالى غير منقسم وقد فرضنا انه منقسم هذا خلف وان لم يكن شي من تلك الاجزاء علما
او كان بعضها علما وبعضها غير علم بعد الاجتماع اما ان يحصل هيئة زائدة او لا يحصل
وكلا قسميها باطل بالطريق الذي مر واذا ابطل ان العلم بالله تعالى غير منقسم
وجب ان يكون محله غير منقسم لان محله لو كان منقسما لكان العلم بالله تعالى منقسما
لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف واما الكبرى فلان كل متحيز منقسم
والا لزم الجوهر الفرد وقد بينا ابطاله فالحال فيه ايضا يكون منقسما اما اولا فلان
الحال في احد قسميه غير الحال في القسم الاخر واما ثانيا فلانه لولا انقسامه لما كان حالا
فيه بل في بعضه قال وجوابه انا بينا اساس الجوهر الفرد اي الجزء اقول الاعتراض
على هذه الحجة ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل واحد منها او بعضها علما لكن لا يكون شي
منها علما بالله تعالى قوله بعد الاجتماع اما ان يحصل هيئة زائدة او لم يحصل قلنا ان عنيتم
بالهيئة امرا وراء مجموع الاجزاء فيختار القسم الثاني قوله يجب ان لا يحصل العلم بالله
تعالى قلنا لا نسلم فان المجموع من حيث هو مجموع تلك الاجزاء يحصل عند الاجتماع وهي
علم بالله تعالى وان عنيتم بالهيئة مجموع تلك الاجزاء فيختار القسم الاول اما ثانيا فلما ذكرتم
من الترديد لا نسلم ... وهكذا نقول على القسم الثالث وهو ان لا يكون شي منها علما او كان بعض
اجزائه علما دون البعض سلمناه لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما واما اللزوم
ذلك ان لو كان حلوله حلول السريان اما اذا لم يكن كذلك فلا لانا نجد النقطة قائمة بالخط
المنقسم في الطول والوحدة قائمة بكل موجود فان الكل موجود واحد حتى الكثير
فانه يقال هذه كثرة واحدة

والمضافة قائمة بالمضاف مع ذلك فلا يلزم من محل هذه الامور انقسامها ثم بتقدير ان يكون الحلول هاهنا
حلول السريان لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه فان الوجود حال في الجسم الموجود
حلول السريان والجسم منقسم والوجود غير منقسم سلمنا صدق الصغرى لكن لا نسلم
صدق الكبرى قوله لولا صدقها للزم الجوهر الفرد قلنا نعم ولم قلتم بانه باطل وما ذكرتم موضع نقضها
نقل مع الجواب عنه مع ذكر ادلة قاطعة على ثبوته الوجه الثالث ان العلم والعدالة والجوع
وسائر الاعراض النفسانية لا بد لها من محل تقوم به وذلك المحل اما ان يكون هو النفس
او البدن الذي محال بعين الاول واما قلنا انه لا يجوز ان يكون محلها هو البدن لان
محلها لو كان هو البدن فاما ان يكون جزءا واحدا من البدن او اكثر من جزء واحد وكلا قسميها
باطل اما الثاني فظاهر واما استحالة القسم الاول فلان محلها لو كان جزءا واحدا من
البدن لزم القول بالجزء الذي لا يتجزى وانه محال وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر
لان محلها لو كان جزءا واحدا منه لكان سائر الاجزاء خاليا عن هذه الاعراض فيكون جمادا
وحولته مكابرة واما استحالة القسم الثاني فلان محلها لو كان اجزاء كثيرة فتلك الاجزاء اما ان يقوم بكل واحد
بعلم واحد وقدرة واحدة وشهوة واحدة او يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة ودلالة
على حدة وشهوة على حدة والاول محال لاستحالة حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة والثاني
ايضا محال لانه يجب ان لا يكون الانسان الواحد عالما واحدا او قادرا واحدا وحيا واحدا بل
علماء واحياء وقادرين لكن ذلك باطل بالضرورة فان كل احد يدرك نفسه شيئا واحدا لا اشياء
كثيرة قال وجوابه منقوض على مذهبكم بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة
والشهوة والغضب عند تحصيه اقول هذه النقوض انه يقال لم لا يجوز ان يقوم كل
هذه الاعراض الكثيرة بجزء واحد من البدن قوله لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحال
الكثيرة

فلنا لا نسلم لزوم ذلك فانه لا يلزم من عدم كون محلها جزءا واحدا ان يكون الجزء الكبير لجواز ان يكون شيا
واحدا قابلا للانقسامات غير متناهية او نقول لم لا يجوز ان يحصل لتلك الاجزاء وحدة باعتبارها
تصير محلا لذلك العرض ومع ذلك فانه منقوض بالحواس الخمس الظاهرة وبالحواس الباطنة
وبالشهوة والغضب والالم واللذة فانها اعراض جسمانية بالاتفاق وليس محلها
واحدا لاستحالته عندكم بل الكل من جزء واحد ومع ذلك لا يلزم شي مما ذكرتموه فكذا هاهنا
قال حجة النفاة ان المدرك للجزئيات هو البدن الى اخره اقول حجة النفاة اي نفاة النفس
الناطقة بان قالوا لو كان المدرك للجزئيات هو البدن لزم ان يكون المدرك للكليات هو البدن
ايضا لكن المقدم حق والتالي مثله اما الشرطية فلانا اذا احسسنا بحرارة جزئية امكننا
حمل الحرارة الكلية عليها بان نقول هذه الحرارة حرارة والحاكم بالكلي على الجزئي مدرك لها
لان الحكم على الشي لشي دون تصورهما محال بالضرورة ضرورة ان التصديق مسبوق
بتصور المحكوم عليه وبه واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن
ايضا وتوجيهه قوله لا لان يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس مدركة لها معا لانا نقول
لم قلتم بان الحاكم على الجزئي بالكلي اذا كان مدركا لها والبدن مدرك للجزئيات لزم منه
ان يكون مدركا للكليات ايضا وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاكم بهذا الحكم هو البدن وهو
ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الحاكم بهذا الحكم هو النفس لانها مدركة للجزئيات والكليات
معا واما البدن فلا يدرك الا الجزئيات فقط واذا كان كذلك استحال نفيه هذا الحكم
لم قلتم بانه ليس كذلك ابدله من دليل وقوله لكنه باطل لانه يجب ان يكون الانسان
مدركا للجزئيات من شان الحيوان هذا المنع وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الحكم بالكلي على
الجزئي فالحاكم بهذا الحكم اما ان يكون هو البدن او النفس فان كان الاول لزم ان يكون البدن
مدركا لهما اما مدركا ان

بالحواس صح

جزاص

كانت النفس مدركة لهما وقد سلمتم ان البدن مدرك للجزئيات لزم من ذلك ان يكون هذا الانسان مدركا للجزئيات
هو شي واحد انه محال الوجه الثاني لبيان الشرطية ان يقال لو كان المدرك للجزئي هو البدن لكان المدرك للكلية
التي عرضت لها الكلية جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان والمدرك للمركب مدرك لكل
واحد من مفرداته فالمدرك لهذا الانسان مدرك للانسان لا محالة والانسان كلي فعلم ان
المدرك للجزئي لو كان هو البدن لكان المدرك للكلي ايضا هو البدن واما حقيقته
المقدم فلانا نعلم بالضرورة انا نحس بحرارة اصبعنا اذا امسسنا النار والكلام هكذا تم
قوله ولا يستقيم هذا الا ان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل احد جزئيه وهو
كونه هذا الانسان الى منع مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال الشرعي نقول البدن
مدرك هذا الانسان مثلا الذي هو الجزئي ان عنيتم به انه مدرك كل واحد من اجزائه فهو ممنوع
واحساسنا الحرارة اصبعنا اذا امسسنا النار لا يدل على ذلك وان عنيتم به انه يدرك احد جزئيه
وهو كونه هذا فمسلم ولكن لا نسلم انه يلزم من ادراك البدن احد جزئي هذا الانسان
ان يكون مدركا للانسان وانما يلزم ذلك ان لو كان مدركا لكل واحد من اجزائه ونحن نسلم
على خلاف هذا التقدير وقوله لكنه باطل الى اخره اشارة الى جواب هذا المنع وتقريره
ان يقال اذا سلمتم ان البدن مدرك لهذا الانسان لزم ان يكون مدركا للانسان لان هذا الانسان
مركب من انسان مع تعينه ومشخصاته والتعين والتشخص عندكم امران العقل لا يحمله
الا ان يكون وجوديا والا لزم اعادات التعين ولا لزم التسلسل واذا كان التعين والتشخص امرا
عدميا استحال ان يتعلق به الابصار فالمتعلق الاول ليس الا بالانسان من حيث هو انسان
وان متعلق الحس لو كان هو مجرد التعين ومجرد التعين امر واحد في جميع الامور المعينة
ينبغي ان لا هو متعلق الحس من الاعيان امر واحد في الكل ولو كان كذلك لم يقع الحس
بالاختلاف بين تلك الامور

البته من جهة الانصار والثاني ظاهر الفساد فكذا المقدم قال ولذلك بعض احوال
النفس اقول المانع من اثبات النفس وايراد ما قيل في نفيها شرع في ايراد بعض احكام
النفس وهي سبعة الاول مذهب ارسطاطاليس ومن تابعه ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع واحتجوا على ذلك بان قالوا ان النفوس لو اختلفت بالماهية يلزم كونها مركبة
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انها لو اختلفت بالماهية ولاشك في انها
مشتركة في كونها نفوسا وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فكانت النفوس مركبة
منهما ضرورة واما انتفاء التالي فلانها لو كانت مركبة لكانت جسما لان كل مركب
جسم قال الاعتراض عليه انه يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها
مدبرة للابدان الى اخره اقول توجيه هذا السوال انه يقال لم قلتم بانها لو اختلفت
بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا لزم كونها مركبة وانما يلزم ذلك
لو كان كونها نفوسا اعتبارا داخلا في ماهيتها وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون كونها
نفوسا معناه انها مدبرة للابدان وكونها مدبرة للابدان عارض من عوارضها
والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية لجواز ان يكون مختلفة تمام
الماهية ويكون مشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع فان الضدين مع اختلاف
الماهية يشتركان في الاختلاف والتضاد سلمنا صدق الشرطية لكن لا نسلم انتفاء
التالي قوله لو كان مركبا لكان جسما قلنا لا نسلم قوله لان كل مركب جسم قلنا لا نسلم
بل كل جسم مركب اما عند المتكلمين فمن الجواهر الفردة واما عندكم فمن الهيولى
والصورة والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية وكيف يصدق عندكم
ان كل مركب جسم ومن مذهبكم ان الجوهر جنس للنفوس والعقول فكل واحد
له جنس وفصل في ماهيته

مركبة من الجنس والفصل قال ومنهم من زعم انها مختلفة بالماهية واحتجوا بانها
مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة الى اخره اقول ذهب بعض العقلاء
الى ان النفوس البشرية مختلفة بالماهية واحتج عليه بانه لا اشكال انها مختلفة
في العفة والفجور والذكاء والبلادة وهذا الاختلاف ليس من توابع المزاج
ومقتضياته والا لكان كل حار المزاج ذكيا وكل بارد المزاج بليدا وليس كذلك فان
الانسان قد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون حار المزاج في غاية البلادة
او يقول لو كان من توابع المزاج لاختص كل صفة نفسانية بالمزاج الذي يقتضيه
لكن ليس كذلك لانا نرى الذكاء في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه وكذا كل صفة
نفسانية ولانه لو كان من توابع المزاج لتبدلت عند تبدل المزاج والتالي باطل
لان المزاج قد يتبدل من الحرارة الى البرودة وبالعكس مع ان الصفة النفسانية
باقية وليس ايضا من الاسباب الخارجية مثل تعليم المعلم ومشاهدة من الابوين
لان هذه الاسباب ربما اتفقت بحيث تقتضي العفة ويكون الانسان مع ذلك
مائلا الى الفجور وربما اتفقت بحيث تقتضي الفجور ويكون الانسان مائلا الى
العفة وربما كان الابوان في غاية السقوط والولد في غاية الشرف وبالعكس وكذا
القول في سائر الاخلاق ولما بطل ان يكون الاختلاف في الصفات النفسانية
لاحد هذين القسمين تعين ان يكون ذلك من لوازم النفس وتوابعها واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وانه محال
قوله وهذه الحجة اقناعية اشارة الى انها ضعيفة ووجهه ظاهر لانا لا نسلم
الاسباب الخارجية في تعليم المعلم ومشاهدة من الابوين وحينئذ لا يلزم من بطلان
ان يكون لاجل ذلك تم

من القسمين ان يكون من لوازم النفس لا يحتمل ان يكون لفاعل مغاير لما ذكرتموه وهو الفاعل
المختار او نسبة شكل من الاشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية قال [illegible]
ارسطاطاليس واتباعه انها حادثة خلافا لافلاطون ومن قبله اقول
هذا هو الحكم الذي من احكام النفس الناطقة فاعلم ان ارسطاطاليس وكل
من تابعه ذهب الى ان النفس الناطقة حادثة وذهب افلاطون وكل من كان
قبله من الحكماء الى انها قديمة احتج القائلون بالحدوث بان قالوا انها لو كانت
ازلية فلا يخلو اما ان يكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فيبطل القول بكونها
ازلية اما الشرطية فظاهرة واما استثناء القسم الاول فلانها لو كانت واحدة
فبعد التعلق بالابدان اما ان تبقى واحدة لكان جميع الناس نفسا واحدة وكان ما علمه
واحد منا علمه كل واحد وكل ما جهله واحد منا جهله كل واحد وذلك معلوم
الفساد وباطل بالضرورة والثاني ايضا باطل لانها بعد التعلق اذا لم تبق واحدة
فقد انقسمت ولو انقسمت لحصلت بعد الانقسام هويتان وذلك محال لان تلك
الهويتين ان كانتا حاصلتين قبل القسمة فقد كانت الكثرة حاصلة قبل التعلق
هذا خلف وان لم يكونا حاصلتين قبل القسمة فقد حدثتا الان ولو كان كذلك لزم ان يكون
بعد التعلق قد حدثت هاتان النفسان والنفس التي كانت موجودة قبل التعلق
قد عدمت وحينئذ لا يكون ذلك انقساما للنفس الاولى بل عدما لها واحداثا لنفسين
اخريين وقد فرض كذلك هذا خلف واما استثناء القسم الثالث فلانها لو كانت كثيرة
فلا بد من ان يمتاز كل واحدة منها عن الاخرى بشيء لان الكثرة بدون الامتياز غير
معقول وذلك الامتياز اما ان يكون بالذاتيات او لوازمها او بالعوارض والاول محال
لان النفوس البشرية متحدة بالنوع

والامور المتحدة بالنوع يكون متساوية في جميع الذاتيات واللوازم والثالث ايضا محال لان الاختلاف
بالعوارض يقتضي اختصاص كل فرد بصفة دون ما يماثلها من الذوات وذلك الاختصاص انما هو
يكون بسبب تغاير المواد ولا مادة للنفس البتة قبل تعلق النفس بالبدن لا مادة للنفس
الا بدن لها واذا كان كذلك يستحيل ان يعرض لها عارض خاص وحينئذ لا يتحقق الاختلاف
بالعوارض قوله اولا لم يتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع شخصان اساسه
الجواب منع مقدمة وهو ان يقال لا نسلم ان الامتياز بالذاتيات واللوازم محال قوله لان النفوس
البشرية متحدة بالنوع قلنا لا نسلم فانا قد بينا اختلافها بالماهية فلا حاجة عنه بقوله
وان سلمنا ان النفوس البشرية كلها غير متحدة بالنوع لكن لا اقل من ان يحصل من
كل نوع شخصان وهذا القدر كاف في تحصيل غرضه هذا المقام وانت تعلم انه لا
لا يصلح ان يكون جوابا للمنع المذكور لانه ما صح ذلك برهان يحتمل ان يحصر كل نوع في شخص
واحد ولهذا منع الامام هذه المقدمة في الاعتراض على هذا الدليل وقال لا نسلم انه يوجد
نفسان من نوع واحد وما الدليل عليه قوله وشانه ما هو شانه الى ما ذكره من الدليل على اختلاف
النفوس البشرية في النوع سلمنا لكن لم قلتم ان الامتياز لا يجوز ان يكون بالذاتيات واللوازم
ولم لا يجوز في امتناع هذين القسمين فقد مر الكلام عليه سلمنا صحة ذلك لكن لم لا يجوز ان
يكون الاختلاف بينها بالعوارض المفارقة قوله لان الاختلاف بالعوارض انما يكون بسبب
الاختلاف في المواد ولا مادة للنفس قبل البدن قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون هذه النفس
قبل تعلقها بهذا البدن وهذا الاحتمال لا يندفع الا بابطال القول بالتناسخ وسيأتي الكلام فيه
ولئن سلمنا صحة ذلك لكنه اشتراك لا يستلزم النفوس بعد المفارقة للبدن لانها لو بقيت
فاما ان يكون متحدة او متكثرة والاول محال لامتناع اتحاد الاشخاص والثاني ايضا محال لان
الكثرة لا يتحقق بدون الامتياز

ولا امتياز بينها الا بحوز ان يكون بالذاتيات او اللوازم لما ذكرتم ولا بالعوارض المفارقة لان
ذلك انما يكون بسبب المادة ولا مادة الا البدن وبعد المفارقة عن البدن لا بدن ولا مادة
فاستحال ان يحصل الامتياز بالعوارض حينئذ وقال القايلون بحدوث النفس ابطلوا على
فساد التناسخ بوجوه ثلثة الاول منها اقول هذا هو الحكم الثالث من احكام النفس واعلم
ان ارسطو ومن تابعه الذين قالوا بحدوث النفس اجمعوا على امتناع التناسخ واحتجوا
عليه بوجوه ثلثه الاول انا قد بينا حدوث النفس في المعلول لان الحركة لا بد من ان يستند
الى علة قديمة ولا بد ان يكون حدوثها عن علتها موقوفا على حدوث شرط وهو استعداد
القوابل والا لم يكن حدوثها في وقت معين اولى من حدوثها قبله ولا بعده وقابل النفس
البدن فاذن حدوث النفس عن علتها متوقف على استعداد البدن لتعلقها به وذلك
الاستعداد انما يحصل بسبب حدوث المزاج الموجب لصلاحية البدن لقبولها فاذن
حدوث المزاج علة لان يفيض عن العلة القديمة نفس مدبرة ناطقة فاذا حدث البدن
فلا بد ان يحدث نفس تتعلق به فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق
النفسين ببدن واحد وانه محال لان كل واحد يدرك بالضرورة انه شيء واحد لا شيئين
قال الاعتراض على هذه الحجة مبنية على حدوث النفس مع انا نتكلم في حدوث النفس مع
فساد التناسخ فيلزم الدور او التوقف كل واحد من الدليلين المذكورين احدهما على حدوث
النفس والاخر على فساد التناسخ على الاخر ظاهر سلمنا ان الدور مندفع لكن لا نسلم
ان حدوث المزاج الصالح لتعلق النفس ببدن صلاحيته علة لفيضان نفس عن علتها
القديمة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن تلك الصلاحية لقبول النفس المتناسخة فاما
لو كانت كذلك كانت تلك الصلاحية مانعة من صلاحيته لقبول نفس اخرى لاحتمال
ان يقال ان النفوس البشرية

للنفس
مختلفة بالنوع فالبدن الصالح لنفس لا يكون صالحا لنفس اخرى فاذا حدث المزاج الصالح
للنفس المتناسخة لم يصلح لبدن الا لتلك النفس بعينها وعلى هذا لا يرتفع المحال الا حدث لم تم ولئن سلمنا
ان النفوس البشرية متحدة بالنوع لكن لا اشكال ان كل واحد منها اخص ما به يمتاز عن الاخر وذلك المخصص
لا بد ان يكون مخالفا لما به يمتاز عنها الاخرى في ماهيته واذا انضم الى مخصص اخر فاذا كان لذلك المجموع
الحاصل من ماهية النفس ومشخصاتها فلاحد الشخصين يكون مخالفا للمجموع الحاصل في
الشخص الاخر ولا يلزم من كون المزاج صالحا لاحدهما كونه صالحا للاخر سلمنا حصول الملازمة
من كل الوجوه لكن لم لا يجوز تعلق النفسين ببدن واحد قوله لان كل واحد يجد نفسه شيئا واحدا
قلنا نعم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يتعلق نفسان ببدن واحد لان الذي يدرك مني نفسي هو نفسي
وكل نفس تجد نفسها نفسا واحدة لا غير فلم يلزم من ذلك محذور الوجه الثاني لو كانت نفسنا
متعلقة قبل تعلقها ببدننا بابدان اخر لكنا نتذكر شيئا من الاحوال التي مرت لان محل العلوم والتذكر هو النفس
وانه باق كما كان فامتنع زوال هذه العلوم لكنا لا نتذكر شيئا من احوالنا قبل تعلقنا بهذا البدن
فبطل القول بالتناسخ قال الاعتراض على الاخرى اي لا نسلم صدق ملزوم من الشرطية
وانما يصدق ان لو لم يكن علم النفس باحوال في الابدان وتذكرها مشروطا بتعلق النفس
بتلك الابدان وهو ممنوع فان من الجائز ان يقال تعلق النفس بالبدن شرط لعلم النفس
باحوال ذلك البدن وتذكرها بعد المفارقة فلم يوجد ذلك الشرط لا جرم فقد المشروط الوجه
الثالث انه لو صح التناسخ فلا يخلو اما ان يكون واجبا او جائزا والقسمان باطلان فبطل
القول بصحة التناسخ اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلانه لو كان واجبا
لكان كلما هلك بدن وجب ان يحدث بدن ليتعلق النفس المفارقة عن البدن الهالك بالبدن
الحادث ولو كان كذلك لكان عدد الهالكين مثل عدد الحادثين وانه مخالط واما انتفاء القسم
الثاني فلانه لو كان

جاز ان لا يلزم من فرض عدمه محال فلنفرض مفارقة نفس عن بدن ولم تتعلق ببدن اخر ولو كان
كذلك للزم بقا النفس معطلة فيما بين التعلقين وانه محال قوله وضعف هذه الحجة
لا يخفى ظاهر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون واجبا قوله لو كان كذلك لكان كلما هلك بدن وجب
ان يحدث بدن اخر تتعلق النفس المفارقة به قلنا نعم ولم قلتم انه باطل قوله لو كان
كذلك لكان عدد الهالكين مثل عدد الحادثين قلنا لا نسلم فانا ما اوجبنا ان تكون جميع النفوس
المتعلقة بالابدان على سبيل التناسخ بل اوجبنا ان تكون النفس المفارقة عن بدنه
تتعلق ببدن اخر فجاز ان تتعلق بابدان نفوس اخرى لا على سبيل التناسخ سلمنا
فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون جائزا قوله لو كان جائزا لما لزم من فرض عدمه
محال قلنا نعم قوله فحينئذ يلزم بقا النفس معطلة فيما بين التعلقين وانه محال قلنا
ان عنيت بقا النفس معطلة فيما بين التعلقين انها لا تكون متعلقة ببدن اصلا فلم
قلتم بانه محال بل هو عين مذهبكم وان عنيت شيا اخر فبينوه لنتصوره ثم ولم لا يجوز
ان تحصل النفس الاخير بان نقول نحن لا ندعي استحالة هذا اللازم بل نقول لو كان
جائزا لزم بقا النفس معطلة فيما بين التعلقين وانتم لا تقولون به قال اتفقت العقلا
على امتناع عدم الارواح الى اخره اقول هذا هو الحكم الرابع من احكام النفس واحتجت
الفلاسفة على امتناع العدم على النفوس البشرية بان قالوا لو صح العدم عليها
لكانت مركبة من المادة والصورة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه
لو صح العدم عليها لكان امكان عدمها سابقا على عدمها لاستحالة ان يكون ما هو ممتنع العدم
عليه فامكان عدمه متقدم على عدمه والا لكان قبل ذلك اما واجبا او ممتنعا والاول
ينافي صحة العدم عليه والثاني ينافي وجوده في الجملة والامكان امر وجودي لانه نقيض
اللاامكان المحمول على العدم الذي لا يجب

ان يكون عدميا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم واذا كان اللاامكان عدميا كان الامكان
وجوديا ضرورة كون احد النقيضين وجوديا وليس من الامور القايمة بذاتها فلا بد له من
محل يقوم به فاذن كل ما صح عليه العدم فله محل وذلك المحل يجب ان يكون باقيا عند عدمه
الشي لان القابل للشي يجب حصوله عند المقبول والشي لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما صح
العدم عليه فله محل يبقى عند عدمه فلو صح العدم على النفس لكان لها محل يبقى عند عدمها
وكل ما له محل يبقى عند عدمه كان مركبا من ذلك المحل ومن الصورة الحالة فيه فلو صح العدم
على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة واما بيان التالي فلانا بينا انها ليست بجسم ولا جسمانية
وكل مركب من المادة والصورة جسم ينتج انها ليست مركبة من المادة والصورة قوله ولنا على هذا
التقرير اذا نظرنا الى الجز المادي لم يكن قابلا للعدم اشارة الى تقرير اخر بعد صدق الشرطية
يؤدي الى المطلوب توجيهه ان يقال لا شك ان من لوازم صحة العدم على النفس كونها مركبة
من المادة والصورة فنقول هذا اللازم اما ان يكون صادقا في نفس الامر او لم يكن فان كان يلزم ثبوت
المدعى اما اذا كان صادقا فظاهر واما اذا كان كاذبا فلان الجز المادي من النفس يستحيل عليه العدم
والا لافتقر الى مادة اخرى وانه محال لما بيناه ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى مادة لا مادة
لها فتلك المادة لا يصح العدم عليها والا لكان لها مادة اخرى وقد فرض انه ليس لها مادة فاذن يجب
ان العدم لا يصح على المادة ونحن لا نعني بالنفس الا تلك المادة قال الاعتراض لا نسلم ان الامكان
امر ثبوتي الى اخره اقول اعترض الامام على هذا الدليل بان قال لا نسلم كون الامكان ثبوتيا حتى
يستدعي وجود محل يقوم به وما ذكرتم في بيان كونه ثبوتيا فقد عرفت ضعفه سلمنا لكن لم قلتم ان الامكان
لو استدعى وجود محل يقوم به لاستدعى امكان وجود النفس قبل حدوثها محلا يقوم به لان النفس
حادثة وكل حادث فهو مسبوق بالامكان قلنا لم لا يجوز ان يكون الامكان السابق للنفس قائما بمادة فكذا
الامكان اللاحق بها وامكان فسادها سلمنا

الشرطية وهي انها لو قبلت العدم لكانت مادية ولم قلتم بان كونها مادية محال قوله كل ما له
جسم قلنا لا نسلم صدق هذه القضية بل الصادق على مقتضى مذهبكم ان كل جسم مادة
والموجبة الكلية لا تجب ان تنعكس لنفسها كلية وكيف يصدق هذه القضية وان النفس
عندكم داخل تحت الجوهر فيكون الجوهر جنسا لها وكل ما دخل تحت جنس فهو مركب من
الجنس والفصل المقترن فالنفس اذن على مقتضى مذهبكم مركبة ليست بجسم ونقول ايضا
على التقدير الذي لم قلتم بان الواقع لو كان هو كون النفس مركبة من المادة والصورة
يلزم المطلوب قوله لانا اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم والا لكان له
مادة اخرى ولا تتسلسل بل ينتهي الى مادة غير قابلة للعدم قلنا لم قلتم بان عدم قبول
جزئها المادي للعدم بعد تسليم ما فيه يقتضي بقاء النفس فانه لا يلزم من بقاء مادة
النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد اجزائه قوله نعني بالنفس الا تلك
المادة قلنا لا مشاحة في العبارة لكن المقصود من بقاء النفس لا يحصل على هذا التقدير
لان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك لا يحصل على هذا
التقدير لان على تقدير بقاء مادتها وزوال صورتها لا يمكن القطع ببقائها لاحتمال توقف
امكان حصول تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائت حينئذ كادراك العقول في بقاء شقاوتها
قال النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا خلافا لارسطاطاليس وابي علي بن سينا الى آخره
اقول ذهب الامام رحمه الله الى ان النفس الناطقة تدرك الجزئيات كما تدرك الكليات
وذهب المعلم الاول والشيخ ابو علي بن سينا الى انها لا تدرك الجزئيات وهذا هو الحكم
الخامس من احكام النفس واحتج الامام على ذلك بان هاهنا شيئا نحكم بالكلي على الجزئي في
قولنا مثلا هذا الانسان انسان وكل شيء حاكم يكون مدركا لهما جميعا لان الحاكم على
الشيء بشيء لا بد ان يحضره المحكوم عليه وبه لكن المدرك

للكلي هو النفس فيكون المدرك للجزئي ايضا هو النفس قال الحكماء انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا
بمربعين من جانبين الجناحين الى آخره اقول احتج القائلون بان النفس لا تدرك الجزئيات بانا اذا
تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين ولا شك انه يتميز كل واحد من المربعين اللذين على الطرفين
عن الآخر في الخيال وهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لم يكن في الخارج المربع الموصوف
ذكرنا موجودا في الخارج اذ ربما لم يكن في الخارج المربع فهو اذن في الذهن وذلك الامتياز
ليس بسبب الماهية ولا بسبب شيء من لوازمها لانا فرضناهما متساويين في الماهية ولا بد
ان يكون بالعوارض المفارقة ويلزم من هذا ان يكون محل احد المربعين مغايرا لمحل الموضع
اذ لو كان محل احدهما بعينه هو محل الآخر لاستحال ان يختص احدهما بعارض غير حاصل
للآخر واذا كان كذلك لزم ان يكون محل تلك المتخيلات جسما حتى يكون الجانب الذي هو محل
احدهما غير الجانب الذي هو محل الآخر فان قيل والجواب ان الادراك ليس نفس الانطباع على ما
حققناه اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان الامتياز اذا لم يكن بالماهية واللوازم
وكان بالعوارض المفارقة يلزم ان يكون محل احد المربعين غير محل الآخر وانما يلزم ذلك
لو كان لهما محل وانما يكون لهما محل ان لو كان الادراك بانطباع صورة المدرك في المدرك وهو
ممنوع على ما حققناه من ان الادراك لو كان عبارة عن الانطباع لكان كلما حصل الانطباع
حصل الادراك ضرورة وحيث اطراد الحد وانعكاسه لكن ليس كذلك لان عندكم الصور
منطبعة في الجبال ولا ادراك هناك وقوله بل على ما تمر انه مشروط اشارة الى
جواب قوله والا الصور منطبعة في الجبال ولا ادراك هناك بان يقال لم لا يجعل الادراك
نفس الانطباع بل نقول الادراك مشروط بالانطباع ولا يلزم من الانطباع الادراك لجواز
كون الشرط اعم وقوله فلم لا يجوز ان يقال تلك الصور منطبعة في آلة جسمانية الى آخره اشارة
الى دفع هذا الجواب وتوجيهه انه

المحل

فلم قلتم بان محل هذه التخيلات اذا كان جسما او جسمانيا لا تكون النفس مدركة للجزئيات
ولم لا يجوز بانها تدركها بواسطة انطباع صورها في الالات الجسمانية واذا كان كذلك
فيجوز ان تكون تلك الصور منطبعة في الالات الجسمانية والنفس تطالعها وتدركها ثم
نسلم بانه ليس كذلك لا يلزم من ذلك بطلان النقض الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة
النقية عن الهيئات البدنية بعد الموت لاحتمال اخر اقول القائلون بشقاء النفس بعد موت
البدن يقولون انها اذا كانت عالمة نقية عن الهيئات البدنية الردية والاعتقادات
الباطلة فانه يحصل لها السعادة بعد مفارقتها البدن والسعادة ان لم تكن
كذلك اما السعادة وهي الحكم السادس من احكام النفس فقد احتجوا عليها بان اللذة
ادراك الملائم وهو حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة للنفوس بعد الموت اما بيان المقدمة
الاولى فلانا لا نعني باللذة الا ادراك الملائم ولان اللذة لو كانت مغايرة لادراك الملائم
لصح وجود احدهما مع عدم الاخر لكن ذلك باطل لان الجاري الطبيعية دل عليه واما
بيان المقدمة الثانية فلان الملائم للنفس هو ادراك المعقولات وهذا الادراك
حاصل بعد المفارقة لان جوهر النفس وهو العلة القابلة لادراك المعقولات باق
والعقول الفعالة التي هي العلل الفاعلة باقية ومتى كان الفاعل والقابل موجودين
وجب حصول الاثر فعاله ثم بينوا ان هذه اللذة اقوى من اللذة الجسمانية بوجوه
الاول لما كانت اللذة عبارة عن ادراك الملائم فكلما كان الادراك اقوى والمدرك اشرف
كانت اللذة اتم لكن الادراك العقلي اقوى من الحسي لانه يصل الى باطن الشيء ويميز بين ماهيته
واجزائها وعوارضها ويميز الجنسي عن الجزء الفصلي ثم يعين كل واحد من
تلك الاجزاء هذه الاعتبارات واما الحس فانه لا يشعر الا بظاهر المحسوسات
ومدرك العقل اشرف من مدرك الحس

لان مدرك العقل هو الله تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم ومدرك الحس السطوح و عوارضها
واذا كان كذلك وجب ان تكون اللذة العقلية اقوى من الحسية الثاني انا نعلم بالضرورة ان احوال
الملائكة اطيب من احوال البهائم وليس للملائكة شيء من اللذات الحسية فلولا ان اللذة العقلية اطيب
والا لكان حال البهائم اطيب من حال الملائكة الثالث الحيوان قد يرجح غيره على نفسه في المطعوم
والمشروب عند حاجته اليه ولولا ان لذة الايثار اقوى من لذة المطعوم والمشروب والا لما كان كذلك
بل الشجاع قد يلقي نفسه في المعركة مع الكفر فانه لا ينجو واذ ذلك الا لان لذة الحمد اقوى في
نفسه من لذة الحياة هذه جملة ما نقله الامام عنهم في المحصل اما ان هذا المطلوب واعترض
عليه بان قال ادعيتم ان الادراك هو نفس اللذة فهو باطل لانه لو كان كذلك لكان كلما حصل الادراك
حصلت اللذة لكن ذلك باطل لان الادراك وهو العلم بالموجودات حاصل الان مع ان اللذة غير حاصلة
وما ذكرتموه من العناية ثم لا يفيد المطلوب في هذا المقام واما قوله لو كانت اللذة مغايرة للادراك
لصح احدهما بدون الاخر ممنوع لجواز مغايرتهما وتلازمهما وقد مر مثل ذلك من قبل والاعتماد
على الجاري الطبيعية لا يفيد الا الظن وان ادعيتم ان الادراك سبب اللذة فما البرهان عليه
فان قلتم انا بالسبر ولا نسقر وجدنا لحصول اللذة حيث حصل الادراك فيكون الادراك سببا
لها قلنا هذا ضعيف لما مر من ان الاستقراء لا يفيد الا الظن واما ثانيا فلان كون الشيء موجودا في
جميع صور وجود الشيء لا يقتضي كونه معللا بذلك الشيء فان كل واحد من المضافين موجود في
جميع صور وجود الاخر وكل واحد من معلولي علة واحدة موجود في جميع وجود الاخر مع انه
ليس علة للاخر فان علت اللذة حاصلة في جميع صور الادراكات الجسمانية فلتكن حاصلة في جميع
صور الادراكات العقلية بالقياس عليها قلنا القياس ايضا لا يفيد الا الظن الضعيف
والمسئلة علمية ولانه يحتمل ان يكون الادراك الحسي مخالفا بالنوع للادراك العقلي فلا يلزم من
كون احدهما موجبا للذة ان

يكون الحزن ايضا كذلك سلمنا ان الادراك مطلقا سبب لحصول اللذة لكن لا نسلم ان الاحد الحاصل بعد
المفارقة وانما يجوز ان يقال تعقل النفس للصور العقلية مشروطة بتعلقها بالبدن فاذا
زال الشرط زال المشروط ولئن سلمنا انها ادركت بعد المفارقة لكن لا يلزم من حصول السبب
حصول المسبب لا محالة لاحتمال ان يقال يتوقف تاثير المؤثر في ذلك الاثر على حصول شرط
لم يحصل او زوال مانع لم يزل واما الوجه الثالث الذي ذكروه على ان اللذة العقلية اقوى
من اللذات الجسمانية فضعيف اما الاول فهو قولهم هذا الادراك اقوى ومدركه اشرف
فاللذة الحاصلة منه اقوى قلنا لا يلزم من كون اللذة الحاصلة من هذا الادراك المعين
لهذا المدرك المعين اقوى من اللذات الحسية ان يكون اللذات الحاصلة في جميع الادراكات
العقلية لجميع المدركات المجردة اقوى لان الادراك العقلي نوع مخالف للادراك الحسي
ولا يلزم من اتصاف شخص من نوع بصفة ان يكون جميع اشخاص ذلك النوع موصوفا
بتلك الصفة او بقول الادراكات العقلية متخالفة بالنوع ولا يلزم من اتصاف نوع من جنس
بصفة ان يكون جميع انواع ذلك الجنس موصوفا بتلك الصفة واذا كان كذلك فلا يلزم من كون هذا
الادراك لهذا المدرك علة للذة اقوى من اللذات الحسية ان يكون جميع انواع الادراكات العقلية لجميع
المدركات اقوى واما الوجه الثاني فهو قولهم ليس للملائكة احساس فلا نسلم ان اللذات الجسمانية
غير حاصلة لها ولا نسلم انها مجردة ولا نسلم حصول اللذات لها واما الوجه الثالث فنقول
اللذة الحاصلة من الاسنان الحمل مخالفة بالنوع للذات العقلية او اشبهها فلا يلزم من
كونها مختصة اللذات الحسية ترجح اللذات العقلية عليها واما سفاوتها وهي الحكم
السابع من احكام النفس فهذا اتفقوا على ان النفس اذا كانت جاهلة موصوفة
بالعقائد الباطلة فانه يحصل لها الشقاوة العظيمة واحتجوا عليها بان النفوس مشتاقة
الى معرفة الاشياء وغير واصلة اليها

او مشغولة بغيرها وكل من كان كذلك كان معذبا اما انها مشتاقة الى معرفة الاشياء فلانه لو
لم يكن لها شوق اليها لما حصلت تلك العقائد الباطلة لها واما انها غير واصلة اليها فلان
الكلام فيه واما انها غير مشغولة بغيرها فلانها بعد المفارقة غير مشغولة بشيء من اللذات
الجسمانية واما ان كل من كذلك كان معذبا فلان الشوق الى المشتهى مع عدمه وعدم التمكن من
تحصيله وعدم الاشتغال بغيره حتى يذهل عنه يوجب الالم بالضرورة ثم قالوا ان هذا الالم
اقوى من الالم الجسماني لان نسبة هذا الالم الى الالم الجسماني كنسبة اللذة العقلية الى
اللذة الحسية لكن اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية بما مر فيكون الالم العقلي اقوى من
الالم الجسماني والامام اعترض عليه في الملخص بان قال لا نسلم صدق الكبرى مطلقا فان المشتاق
الى الشيء غير الواصل اليه غير المشغول بغيره انما يكون معذبا ان لو علم انه غير واصل اليه اما اذا
جزم بكونه واصلا اليه لم يكن معذبا الا ترى ان المشتاق الى زيد اذا لم يعرفه بصورته اذا
وصل الى انسان يعتقد زيدا يلتذ بوصوله اليه اذا عرفت هذا فنقول هذا الجاهل قبل الموت
كان يعتقد اعتقادات هي جهالات لكن كان يعتقدها علوما فيكون في تلك الاعتقادات جاهلا
فاذا مات فاما ان يبقى اعتقاده في كون تلك الاعتقادات علوما او لا يبقى فان بقي لم يشعر بفقدان العلوم
المعرفة لان فقدان العلوم انما يوجب الالم ان لو علم انه غير حاصل وها هنا ما حصل الشعور
بعدم الحصول فلا شعور بعدم حصول العلوم لا يحصل مع اعتقاد حصولها وان لم يبق ذلك
الاعتقاد فقد انقلب الجهل علما بعد الموت واذا جاز انقلاب بعض الجهالات علما بعد الموت
جاز ان ينقلب الكل حتى ينقلب جميع تلك الجهالات الى العلوم ومع هذا التجويز لا يمكن القطع
بالالم سلمنا حصول الشوق الى العلوم في الجملة لكن لا نسلم ان هذا الالم اقوى من الالم
الجسماني فان الالم الحاصل بفقدان المشتاق اليه انما يكون بقدر قوة الشوق اليه وضعفه
والشوق ضعيف الى تحصيل العلوم

هاهنا غير معلوم فلا يمكن الجزم بكون هذا الألم أقوى من الآلام الجسمانية قوله نسبة الألم
كنسبة اللذة ممنوع ثم بعد اعتقادهم بانه يحصل للنفس بعد الموت بسبب الاعتقادات الباطلة
والجهالات الرديئة البدنية الشقاوة اتفقوا على ان الشقاوة الحاصلة بسبب الاعتقادات
الباطلة مخلدة وان الحاصلة بسبب الجهالات الرديئة البدنية منقطعة اما دوام
الاولى فلان الموجب لها وهو الاعتقادات الباطلة لازمة للنفس غير زائلة عنها
فيدوم هي ايضا بدوامها لان دوام العلة موجبة لدوام المعلول واما انقطاع الثانية
فلان الموجب لها وهي الجهالات البدنية الرديئة غير لازمة للنفس بل هي من العوارض
المفارقة فيزول اخر الامر فيزول الشقاوة الحاصلة بسببها لان زوال العلة موجب
لزوال المعلول والامام لما ضعف في بعض هذا على كتابه ... بالفرق ... ما ظفرت ... لعله
لكن يمكن ان يقال في ضعفه ان الصفات الحاصلة للنفس حال الحيوة اعتقادات كانت او
هيآت بدنية اما ان تحول فيها بعد الموت او لم تحول فان زال زوال تلك الاعتقادات الباطلة
فتحول زوال الشقاوة الحاصلة بسببها وان لم تحول لم تزل تلك الهيآت فيمتنع زواله
الشقاوة الحاصلة بسببها ايضا فالحاصل ان القول بكون الاولى مخلدة والثانية منقطعة
قول يحتمل بل البرهان يقتضي كونهما مخلدتين او كونهما منقطعتين وفي هذا البرهان
نظر لا يخفى ذلك عليك ومن هذه الاحكام قد علم ان المعاد النفساني عند من يعتقد
بقاء النفس بعد موت البدن يكون عبارة عن مفارقة النفس هذا البدن واتصالها
بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات فهذا جملة القول في المعاد النفساني
ولنتكلم الان في المعاد البدني قال اعادة المعدوم عندنا جائز خلافا للفلاسفة اقول
والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة فانهم منعوا منه احتج المتكلمون
على ذلك بان قالوا لو امتنع اعادة

المعدوم بعد العدم فذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي هي او لشيء من لوازمها او لامر
عرض لها بل لعارض مفارق لا جائز الاول والثاني والا لزم ... امتناع ان كان لما هو هو او لشيء من
لوازمه لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا ولو كان كذلك لكان يجب ان لا يدخل في الوجود اصلا
وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الثالث وحينئذ عند زوال ذلك العارض الموجب له
امتناع عوده فيكون عوده لما هو هو ثابتا بلا ... هذا العود وهو المطلوب قال الاستدلال الحكم عليه
بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان ذلك اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انحصار
الامتناع فيما ذكرتم من الادلة وانما يحصل فيها ان لو صح الحكم على المعدوم لزم ان يكون متميزا
عن غيره لان الحكم على الشيء بدون امتيازه عن غيره محال ولو كان متميزا لكان ثابتا لان كل متميز
ثابت فالحكم على المعدوم يستدعي وجوده قال لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه
فيكون متناقضا اقول توجيه هذا الجواب ان يقال المعدوم اما ان يصح الحكم عليه او لا يصح
والثاني محال لان قولنا لا يصح الحكم عليه بعينه حكم عليه فيكون متناقضا واذا ابطل
هذا القسم تعين الاول ويلزم منه المطلوب على الوجه الذي قررناه وفي الدليل المذكور
نظر لانا لا نسلم انه لو امتنع عوده لماهيته او لشيء من لوازمها لزم ان يكون وجوده محالا
مطلقا حتى يلزم ان لا يوجد اصلا لان امتناع عوده بعد العدم معناه انه يمتنع وجوده
الثاني ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني للماهية او لشيء من لوازمها امتناع وجوده
الاول لجواز ان يصح وجوده الاول ويمتنع الثاني قال احتج المخالف بامور الاول اقول
احتج المنكرون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه ثلثة الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه لامكن
الحكم عليه بصحة العود والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فظاهر واما انتفاء
التالي فلان ما عدم لم يبق له هوية وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود اما الصغرى
فبديهية واما الكبرى فلان كل ما هو

الحكم عليه فهو ممتنع عن غيره لامتناع الحكم على الشيء بدون امتيازه عن غيره وكل ممتنع ثابت
وكل ما صح الحكم عليه فهو ثابت فينعكس بعكس النقيض كل ما لا يكون ثابتا لا يصح الحكم عليه
الثاني انه لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته مع مثله والتالي محال فالمقدم مثله
اما الشرطية فنبينه بذاتيها واما انتفاء التالي فانه لو اعيد مع مثله لزم ان لا يتميز
احدهما عن الاخر لانه ليس كون احدهما في نفسه هو الذي كان اولى من كون الاخر
كذلك وما يفضي الى ان لا يتميز الشيء عن مثله كان باطلا الثالث لو صح اعادة المعدوم
بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتدا ولو صح ذلك لصح ان يعاد هو في
ذلك الوقت بعينه وذلك محال لانه لو كان كذلك لزم ان يكون وقت اعادته هو بعينه
وقت ابتدائه فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهو متناقض قال والجواب عن
الاول ان قولك لا يصح الحكم عليه متناقض كما تقدم اقول توجيه هذا الجواب
ان يقال لا نسلم انتفاء التالي وما ذكرتموه لبيانه يدل على صدقه لان قولنا المعدوم
لا يصح الحكم عليه اما ان لا يكون صادقا او يكون صادقا فان لم يكن صادقا كان
نقيضه وهو قولنا المعدوم يصح الحكم عليه صادقا فيلزم منه المطلوب وان كان صادقا
لزم صحة الحكم عليه لان قولنا لا يصح الحكم عليه حكم عليه وهو المطلوب ايضا او
نقول قولنا لا يصح الحكم عليه باطل لانه لو صح ذلك لزم التناقض لانه حكم عليه
بانه لا يصح الحكم عليه وعن الثاني لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح
اعادته مع مثله وانما يصح ذلك ان لو امكن ان يكون له مثل فان وجود
مثلين محال لافضائهما الى عدم الامتياز بينهما سلمناه لكن لم قلتم بان
اعادته مع مثله محال قوله لو كان كذلك لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر قلنا
نزاع عدم الامتياز في نفس الامر

او بالنسبة الى عقولنا والاخير مسلم ان ادعيتم الاول فلا نسلم لزوم ذلك وما البرهان عليه
وان ادعيتم الثاني فمسلم ولكن لم قلتم بان ذلك محال وعن الثالث لا نسلم لو صح اعادته
بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتدا وانما يصدق ذلك لو امكن اعادة
الوقت انه محال لانه لو اعيد الوقت لكان اعادته في زمان فيلزم ان يكون للزمان
زمان وانه محال سلمناه لكن لم قلتم بانه لو اعيد مع ذلك الوقت بعينه لزم ان
يكون مبتدا من حيث هو معاد وانما يكون مبتدا ان لو وجد مع الوجود المبتدا
لذلك الوقت اما اذا وجد مع الوجود المعاد الواقع في ذلك الوقت فلا او نقول انما يكون
مبتدا ان لو لم يكن الوقت معادا اما اذا كان الوقت ايضا معادا فلا قال الامام في
المحصل ونازع المنكرون الحشر دعوى الضرورة اذ ربما ادعى المنكرون ان اعادة المعدوم
بعينه ان العلم بذلك ضروري قال اجمع المليون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها
خلافا للفلاسفة الى اخره اقول الدليل على ان المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد
تفرقها اعني هو ان هذا المعنى في نفسه ممكن والصادق اخبر عنه وكل ما كان ممكنا
في نفسه واخبر الصادق عنه وجب القول به ينتج ان المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد
تفرقها وجب القول به فانما قلنا انه ممكن لان امكان الشيء انما هو بالنظر الى ماهية
محله وما هو به فاعله وههنا حاصلان بالنسبة الى هذا المعنى اما ماهية المحل فلان
اجتماع تلك الاجزاء وما يلفها عرض يحتاج الى الجسم كالاعراض التي تقوم بها من شانه وكل
ما كان للشيء من ذاته ان يكون حاصلا له ابدا لا انه لازم بالذات لا يرتفع الا بارتفاع الذات والجسم
اذ ذاك قابل لان يقوم به اجتماع تلك الاجزاء وما يلفها على الوجه المخصوص واما ماهية
الفاعل فلانه سبحانه وتعالى عالم بالاجزاء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات قادر
على جمعها وما يلفها وحلول الحياة فيها لامكانه

عليهم السلام

وكونه تعالى قادرا على جميع الممكنات ح انا علمنا ان الصادق اخبر عنه لان الانبياء
اجمعوا على القول به وانما قلنا ان الكل لو كان ممكنا واخبر الصادق عنه وجب القول به
لو لم يخبر بنفع الاثار عن ان خبار تلك الانبياء عليهم السلام عن الامور الممكنة وذلك ما لا يقول
به احد من العقلاء وفيه نظر لانا لا نسلم بقاء الجسم بعد تفرق الاجزاء حتى يلزم بقاؤه
بالذات عند بقائه فان ثمة من يقول ان تلك الاجزاء ما بقيت لاجتماعها وموطابق بهم (?)
باقية بعد تفرقها فلا يكون ذلك لقائه (?) ايضا باقية لان ما بالذات لا يرتفع الا بارتفاع
الذات فيكون الجزء بعد تفرقها ما بقيه لا ان يقوم بها الاجتماع والتاليف على الوجه
المخصوص ثم انا لا نسلم قابلية تلك الاجزاء للاجتماع فان الاجتماع قبل التفرق كان
قائما بالجسم لا بالاجزاء وعلم بانه ليس كذلك على ان ما قيل الا ما الكلام في امكان نفي
اصول نعم القول فيما بعد اعدمها (?) فلا نعيدها اصول اعترض الامام على هذا الدليل
وقال واما ما ذكره في بيان امكان هذا المعنى فهو مبني على اصول المتكلمين مثل كونه تعالى
عالما بالجزئيات وقادرا على كل الممكنات الى غير ذلك ونحن قد تكلمنا عليها وشيدناها (?)
فلا نعيدها هاهنا سلمنا امكانه لكن لا نسلم ان الصادق اخبر عنه قوله لان الانبياء
عليهم السلام اجمعوا على ذلك قلنا لا نسلم اجماعهم عليه فان موسى وعيسى وساير
الانبياء غير محمد عليه السلام انما قالوا بالمعاد الروحاني لا بالمعاد الجسماني ونعم لو كان
في شريعة محمد عليه السلام ما يدل على المعاد الجسماني لكن ذلك لا يدل على ان محمدا
عليه السلام يا مر به ومعتقد له الا اوله ولا يدل على الالفاظ قد علمنا انها ليست نصية
واما ثانيا فلانه كما جاء في القران والتورية ما يدل على المعاد البدني فقد جاء فيهما ايضا
ما يدل على التشبيه وانتم تقصرون ما يدل على التشبيه عن ظاهره وتحملون اللفظ على
معنى اخر فان اجاب الخصم الى تاويل الجسماني

بالروحاني في مان (?) المعلوم ثم ما ذكرتموه وان دل على صحة القول بالمعاد البدني ولكن هاهنا ما يوجب
امتناع ذلك وبيانه من وجوه الاول الوجه الاعادة المعدوم لنحو العرض على العالم الاول الاعلى
وهو مستبق العدم غير معقول لكن العالم ابدي على ما تقدم فالقول بالحشر يوجب بطلان الباني (?)
لو اعيد الانسان الى الدنيا ثانيه فالله تعالى اما ان يدخل الجنة من يستحق الثواب والنار من يستحق العقاب
او لا يدخلهما وكل واحد منهما باطل اما الملازمة فبالاجماع واما الاول فلانه لو ثبت هذا القسم يلزم
ان تكون الجنة والنار موجودتين ثم انه باطل لانهما لو كانتا موجودتين فاما ان يكونا في هذا
العالم او في عالم اخر والاول محال لانهما لو كانتا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في
عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من
الفاسدات والثاني ايضا محال لانهما لو كانتا في عالم العناصر لكانت النفوس متعلقة بالابدان
موجودة في العناصر بعد ان فارقتها وذلك عين التناسخ وقد بينا استحالته والثاني
ان يكون في عالم اخر وهو ايضا محال لان الفلك بسيط على ما سلف فيكون شكله كرة لان
شكل البسيط الكرة فلو فرض عالم اخر لكان ايضا كريا والكرتان ان تماستا او لم تتماسا
امتنع فيما بينهما الخلا وقد بينا انه محال الثالث لو اعيد المعدوم بعينه لاعيد الانسان
النطفة لانه انسان اخر حتى صار جزء بدن احدهما جزء بدن الاخر واللازم محال فالملزوم مثله اما
الشرطية فظاهرة واما انتفاء التالي فلانه لو اعيد في المعاد اما ان يجعل جزء البدن الاكل او جزء البدن
الماكول او يجعل جزء كل واحد منهما او لا يجعل جزء البدن شيء منهما والاقسام باسرها باطلة
اما القسم الاول فلانه ليس بان يجعل جزء البدن احدهما اولى من ان يجعل جزء البدن الاخر لانه كان
جزء الكل واحد منهما في العدم في الجملة واما الثاني فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد بعينه جزء البدنين
معا واما القسم الثالث فلانه لو لم يجعل جزء البدن شيء منهما يلزم عدم اعادة بدن كل واحد من
الشخصين اعني الاكل والماكول على التمام

الرابع لو اعيد البدن فالغرض اما ان يكون عائدا لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني
فلان الاعادة والبعثة بدون المقصود سفه وعبث وهو على الحكيم العالم محال واما الاول
فلان ذلك المقصود اما الايلام او دفع الالم او الالتذاذ والاول لا يصلح ان يكون مقصودا
للحكيم والثاني ايضا باطل لانه يحصل بالبقاء على العدم فتقع الاعادة حشوا والثالث
ايضا باطل لانه ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة بل ما يتخيله لذة في هذا العالم
فهو ليس بلذة في الحقيقة بل كله خلاص عن الالم او انتقال من الم الى الم اخر اضعف
من الالم الاول اما اللذة الحقيقية هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك كان ذهاب النفس
الى البدن لهذا الغرض عبثا وهو غير لائق بالحكيم قال الجواب انه ثبت بالتواتر انه
عليه السلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التاويل اما توجيه هذا الجواب
ان يقال الدليل على انه عليه السلام كان يقول بالمعاد الجسماني هو التواتر المفيد
للعلم واذا كان الموجب للعلم بالمعاد الجسماني هو التواتر كان غنيا عن التاويل
واما ان سائر الانبياء عليهم السلام كانوا يقولون به ام لا فلا يضرنا لانه ثبت ان
محمدا عليه السلام كان يثبت المعاد البدني كما ان ذلك يكفي في اثبات تلك المقدمة
اما المعارضة الاولى فالجواب عنها ان نقول لا نسلم ان العالم ابدي وما ذكره
في بيان ذلك فقد تقدم الجواب عنه واما المعارضة الثانية فالجواب عنها ان
نقول لم لا يجوز ان يكون الجنة والنار موجودتين في هذا العالم قوله ظاهر انه اما
ان يكون في عالم الافلاك او في عالم العناصر قلنا لم لا يجوز ان يكون في عالم الافلاك قوله
لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق قلنا لا نسلم وما الدليل عليه وما ذكروه في بيان
ذلك فقد عرفت ضعفه سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون في عالم العناصر قوله لان النفوس
حينئذ يكون متعلقة بابدان موجودة

في العناصر بعد انقطاعها عن تلك وذلك هو عين التناسخ قلنا لا نسلم وانما يكون تناسخا ان لو
تعلقت بغير الابدان التي كانت متعلقة بها اولا وليس كذلك لان الله تعالى يجمع تلك الاجزاء المتفرقة
ويخلق فيها الحيوة وتتعلق النفس بها وذلك عين الاعادة التي نقول بها سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون في عالم غير هذا العالم قوله لان الفلك بسيط فشكله يكون كريا قلنا لا نسلم كونه
بسيطا ولا نسلم ان البسيط يجب ان يكون شكله الكرة سلمناها لكن لا نسلم انه لو
فرض عالم اخر كان شكله كريا وانما يلزم ذلك لو كان بسيطا وهو ممنوع سلمناه لكن
لا نسلم انه يلزم الخلاء محال وما ذكر في بيان استحالته فقد مر الكلام عليه واما المعارضة
الثالثة فلا نسلم انه لو اعيد الانسان الذي اكله انسان اخر لم يكن جعله جزء البدن
احدهما اولى من جعله جزء البدن الاخر فان ذلك الجزء اصلي لبدن احدهما وفاضل للاخر فجعله
جزء البدن الذي هو اصلي له اولى من جعله جزء البدن الذي هو فاضل له لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل واما المعارضة الرابعة فجوابها ان نقول لم لا يجوز ان يكون الغرض من البعث
الالتذاذ قوله ان كل ما يتخيله لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل هو خلاص عن الالم او انتقال
من الم الى الم اضعف منه قلنا لا نسلم فانا نعلم بالضرورة ان اللذة الحسية
موجودة في الحقيقة فلا نعلله ههنا ان تفسير المعاد بمعنى جمع الاجزاء اتم
الا مع القول باعادة المعدوم اولى من ان نقول ان المعاد بمعنى اعادة البدن بعد اعدام
الله تعالى اياه لا يتم الا مع القول باعادة المعدوم وهو ظاهر ولما انها بمعنى جمع الاجزاء
ايضا لا يبعد القول بجواز اعادة المعدوم لان هوية الشخص المعين ليس مجرد الجسم بل
الجسم مع عوارض مخصوصة لاحقة به وقد عدمت تلك العوارض عند التفرق فلو لم تكن
اعادة المعدوم جائزة لامتنع اعادة الشخص من حيث هو شخص فثبت ان القول بالاعادة
مطلقا لا يتم الا بعد القول

جمع

جواز اعادة المعدوم قال لم يثبت بدليل قاطع لا عقلي ولا نقلي ان الله سبحانه وتعالى يعدم الاجزا
ثم يعيدها وذهب الباقون الى انه كل شي بالدلايل القاطعة واحتجوا على ذلك بايات احديها
قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه ووجه التمسك به وهو انه سبحانه وتعالى اخبر ان جميع الاشيا
هالك الا وجهه سبحانه وتعالى والهلاك هو الفنا فيكون جميع الاشيا فانيا والمراد من هلاك
الاشيا فيكون فانيه وثانيها قوله تعالى هو الاول والاخر ووجه التمسك به انه تعالى اخبر
انه اول الاشيا واخرها وانما يكون اول الاشيا لو كان موجودا قبل وجودها فكذلك انما يكون
اخر الاشيا لو كان موجودا بعد وجودها وذلك يقتضي اعدام كل الاشيا وثالثها قوله تعالى
كما بدانا اول خلق نعيده ووجه التمسك به هو انه تعالى شبه الاعادة بالابتدا لكن الابتدا كان
عن العدم فوجب ان يكون الاعادة ايضا عن العدم وذلك يقتضي اعدام جميع الاشيا
قال والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الهالك هو المعدوم الى اخره اقول اجاب الامام عن
الوجه الاول بان منع قوله بان الهلاك هو الفنا بل الهلاك هو اخراج الشي عن حد
الانتفاع واذا كان كذلك فلا يلزم ان يكون الهالك هو المعدوم بل هو الذي خرج عن حد
الانتفاع والاجسام بعد تفرقها تخرج عن حد الانتفاع ولئن سلمنا ان الهلاك هو الفنا
حتى يلزم ان يكون الهالك هو المعدوم لكن الاية لا يمكن اجراوها على ظاهرها لان وصف
الاشيا بكونها هالكة يقتضي بكونها معدومة في الحال حين وانه باطل بالاتفاق
واذا كان كذلك فوجب تاويلها وصرفها عن ظاهرها وانهم حملوها على ان كل
الاشيا قابلة الهلاك ونحن حملناها على انها قابلة للهلاك واذا كان كذلك فلم كان تاويلكم
اولى من تاويلنا واجاب عن الثاني بان قال لم قلتم بانه تعالى اذا كان اول الاشيا
واخرها لزم ان يكون اولها واخرها بحسب الزمان ولم لا يجوز ان يكون المراد منه
هو انه تعالى اول الاشيا

بحسب الاستحقاق واخرها ايضا واجاب عن الثالث بان قال لم قلتم بانه يلزم من تشبيه الله تعالى
الاعادة بالابتدا ان يكون الاعادة عن العدم كما ان الابتدا عن العدم فان تشبيه الشي بالشي يقتضي
ان يكونا متشابهين من كل الوجوه واما المسالة التي بعد هذه فهي ظاهرة قال وعقاب اصحاب
الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة الى اخره اقول اجمع اصحابنا على انقطاع وعيد صاحب الكبيرة
ووجه القول التمسك بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا بد من
الجمع بين هذين العمومين والا لزم تعطيلهما او تعطيل احدهما وانه خلاف الاصل ولا بد من
الجمع بينهما فلا يخلو اما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار بسبب فعله من
الكبيرة او يقال انه يدخل النار بكبيرته ثم يدخل الجنة بايمانه والقسم الاول باطل بالاتفاق فتعين القسم
الثاني وذلك يقتضي انقطاع وعيده ولان قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مومن فاولئك
يدخلون الجنة يقتضي كل من عمل عملا صالحا ابدا ان يدخل الجنة وصاحب الكبيرة اذا كان
قد عمل ايضا عملا صالحا ابدا ان يدخل الجنة ودخول الجنة بدون انقطاع وعيده محال واذا انقطع
وعيد صاحب هذه الكبيرة لزم انقطاع وعيد جميع اصحاب الكبائر بالاجماع الوجه الثالث
ان المومن يستحق الثواب بايمانه والحكم بتساعيرنا على كذا اذا فعل الكبيرة بعد ذلك سبحانه
الثواب بسبب الايمان اما ان يبقى او لا يبقى فان بقي لزم اتصال العقاب له واتصال الثواب اليه
لا يصح فلا يكون اليه الا بان ينقل من النار الى الجنة وذلك يقتضي انقطاع وعيده وان لم يبق
فهو محال لوجوه الاول انه لو انتفى لكان انتفاوه بسبب طريان هذا الحادث وهو فعله الكبيرة
لكن اللازم محال لانه ليس انتفا الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي
الثاني انهما يعني استحقاق الثواب بالايمان والعقاب بالكبيرة لما كانا لحالة الجمعان
لكونهما ضدين كان استحقاق العقاب بسبب الكبيرة مشروطا بزوال استحقاق الثواب
بسبب الايمان فان طريان

العقاب

الصغير مشروط بزوال الضرر الاخر ويلزم من هذا ان لا يزول استحقاق الثواب بسبب استحقاق
بسبب الكبيرة اذ لو زال ذلك بسبب ط بان هذا الملزوم المردود وانه محال الثالث اذا فعل طاعة
يستحق بسببها عشرة اجزاء الثواب ثم فعل معصيه يستحق بسببها خمسة اجزاء من
العقاب فحينئذ لا يخ اما ان يسقط باستحقاق العشرة من الثواب باستحقاق الخمسة من
العقاب او يسقط باستحقاق خمسة اجزاء من الثواب باستحقاق خمسة اجزاء من العقاب
دون الخمسة الاخرى او لا يسقط شي من استحقاق العشرة من الثواب شي من استحقاق
الخمسة من العقاب والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما انتفاء
القسم الاول فلكونه ظلما وهو غير لائق بالحكيم واما الثاني فلانه ليس انتفاء احدى الخمستين
من العشرة من الثواب باستحقاق الخمسة من العقاب دون الاخرى اولى من انتفاء الخمسة
الاخرى دونها مع ان اجزاء الثواب متساوية في الاستحقاق والحاصلة بسببها الطاعة
متساوية الرابع اذا فعل طاعة يستحق بسببها عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصيه
يستحق بسببها عشرة اجزاء من العقاب فالطاعة لا يخ اما ان يحبط الاول و[illegible] يحبط
كما هو مذهب الشيخ ابي علي الجبائي او يحبط ويحبط كما هو قول ابي هاشم في الموازنة او يحبط
كل واحد منهما بالاخر دفعة والاول باطل لان على هذا التقدير يصير فعل الطاعة لغوا محضا
لا يظهر له اثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
والثاني باطل ايضا لان سبق الاستحقاق الاول وحدوث الاستحقاق الثاني فاذا [illegible]
الاستحقاق الثاني لا يزول الاستحقاق الاول واذا وجد الاستحقاق الثاني زال الاستحقاق
الاول استحال ان يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل واذا استحال زوال الاستحقاق
الثاني زال الاستحقاق الاول كان في ذلك حسن مذهب الشيخ ابي علي الجبائي الذي هو القسم الاول وقد
ابطلناه والثالث ايضا محال لان علة زوال كل واحد منهما حصول الجزء الاخر [illegible] دفعه
لو وجد دفعه لكان العلة حاصل

يكون موجود مع المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وانه محال بالضرورة ولما بطل هذه
الوجوه الاربعه الاقوال التي كان يقول بها المعتزلة في المحافظة تعين بقاء استحقاق الثواب بسبب الطاعة
والصلاة الذي فاعلها لا يمكن الا بعد انقطاع العقاب الوجه الثالث من الادلة الدالة على ان وعيد
صاحب الكبيرة منقطع قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الاية
يقتضي غفران كل معصيه هو دون الكفر والغفران يقتضي انقطاع العقاب وكذا قوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي حال ظلمهم لان كلمة على للحال تقال رايت الامير على اكله
اي حال اكله ولانه يقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول العفو
قبل التوبة الوجه الرابع اجمع المسلمون على انه سبحانه وتعالى عفو والعفو يتحقق عند
اسقاط العذاب المستحق فحينئذ البارئ تعالى يسقط عن العبد العقاب الذي كان يستحقه ولا يخلو
ان يكون ذلك اسقاطا للعقاب الذي يستحقه بسبب فعل الصغيرة قبل التوبة او بسبب فعل الكبيرة
بعد التوبة لان عند المعتزلة ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلا يكون
للعفو ههنا معنى ولما بطل ذلك تعين ان يكون ذلك اسقاطا للعقاب الذي يستحقه بسبب فعل الكبيرة
قبل التوبة فان احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
وبقوله ان الفجار لفي جحيم اي كل واحد منهم [illegible] على ان صاحب الكبيرة معذب معاقب
دائما وذلك يقتضي عدم الانقطاع وعدم العفو اجاب الامام عنه بقوله انا سنبين في اصول الفقه ان
صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة فيه اولا ابو حنيفة ان [illegible] الاسلم [illegible] من
[illegible] على [illegible] لو كان صيغ العموم دالة على الاستغراق وهو [illegible]
لم يكن دلالتها عليه قاطعة بل ظاهرة بكونه محتمله للخصوص واذا كان كذلك لا يمكن التمسك بها
في القطع على الوعيد سلمنا ذلك ولكن عموم من الاسن معارض بايات الوعد [illegible] من الموقوف
سهما [illegible] تعطيل احدهما ولا طريق الى التوفيق الا بما ذكرناه فوجب القول به
[illegible] اجمعوا على ان وعيد الكافر

المعاند دام الى اخره اقول الكافر المعاند هو الذي لا يجحد ولا يسطر في معجزات الانبيا انها من
عند الله على صدقهم ام لا بل يعاندهم من غير تفكر ورؤية ومثل هذا الكافر اجمع المسلمون
قاطبة على ان عذابه غير منقطع اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب
فقد اختلفوا في ان عذابه دائم او منقطع فذهب الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
انه منقطع لانه معذور واذا كان معذورا وجب الا يعذب دائما لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج والباقون ابوا ذلك قالوا انه يكون معذبا دائما وادعوا فيه
الاجماع قال القسم الثالث في الاسماء والاحكام مسئلة لا نزاع في ان الايمان في اصل
اللغة عبارة عن التصديق الى اخره اقول لما فرغ من الاقسام السالفة شرع في البحث
عن مسميات بعض الاسماء كالايمان والكفر والمؤمن والكافر بحسب اللغة والشرع و نقل
احكامها وقال لا نزاع في ان لفظ الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق ويدل عليه اتفاقهم
على ان معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا اي يصدق به قال الله تعالى وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق لنا واذا قيل فلان يؤمن بالحشر والنشر لم يفهم منه الا انه مصدق
بذلك معترف به واما في الشرع فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن تصديق
الرسول عليه السلام بكل ما علم بالضرورة مجيئه به ومعناه انه عبارة عن التصديق
النفساني بكل ما هو معلوم ومشهور من دين الرسول عليه السلام بالخبر المتواتر
كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان وايجاب الزكوة والحج وغير ذلك من الاحكام
الظاهرة من دين محمد عليه السلام واحتجوا على ذلك بان قالوا لما كان معناه في اللغة
هو التصديق وجب ان يكون معناه في الشرع ايضا ذلك لوجهين احدهما انه لو كان
معناه في الشرع غير معناه في اللغة لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم وذلك باطل
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وثانيهما ان لفظ الايمان تكرر
في القرآن في مواضع كثيرة فلو كان

منقولا عن موضوعه اللغوي لوجب على الله تعالى ان يبين ذلك لرسوله وان يبين الرسول عليه السلام
بيانا ظاهرا ولو كان كذلك لنقل نقل الفرائض التي وقع النص عليها ومست الحاجة اليها
ولو كان كذلك لاشترك الناس في العلم به كما اشتركوا في العلم بامثاله ولما لم يكن كذلك تبين انه
معناه في الشرع نفس معناه في اللغة وذهب المعتزلة الى انه اسم للطاعات وذهب
السلف الى انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان واحتج الامام على
ابطال مذهب المعتزلة والسلف بان قال لو كانت هذه الطاعات نفس مسمى الايمان كما ذهب
اليه المعتزلة او جزءا من مسمى الايمان كما ذهب اليه السلف لكان نفس الايمان بالطاعة تكريرا
وبالمعصية نقضا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء التالي فلانه
لو كان تكريرا او نقضا لما قرنه الله تعالى بالطاعة وبالمعصية لكن قرنه بهما اما بالطاعة
حيث قال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اجيب عن حجة المعتزلة والسلف بامور احدها ان
فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات
هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فقوله وذلك يرجع الى كل ما تقدم
وكان كل ما تقدم هو الدين لكن من جملة ما تقدم هو اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وكان اقامة
الصلوة وايتاء الزكوة نفس الدين او جزءا منه واما ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان اذ لو كان الاسلام غير الايمان لما كان الايمان
مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولما كان الايمان
مقبولا علمنا انه الاسلام وثانيها لو لم يكن فعل الواجبات والاجتناب عن المحرمات نفس
الايمان او جزءا منه لما خرج قاطع الطريق عن الايمان بقطعه الطريق لكن التالي باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة ضرورة كونه مصدقا للرسول عليه السلام بكل ما علم بالضرورة

محبه به والمبطلات الملي فلان قاطع الطريق يخزى يوم القيامه والمومن لا يخزى يوم القيامة
فقاطع الطريق غير مومن وانما قلنا ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لان الله تعالى
يدخله النار يوم القيامة وكل من كان كذلك فهو مخزى وانما قلنا انه يدخله النار لقوله تعالى
في صفتهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم وانما قلنا ان كل من دخل النار فقد اخزى لقوله
تعالى حكاية عن اهل النار انك من تدخل النار فقد اخزيته والله تعالى صدقهم في ذلك
فدل على صدقهم وانما قلنا ان المومن لا يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزى الله
النبي والذين امنوا معه وثالثها ان الايمان لو كان عبارة في عرف الشرع عن التصديق
لكان كل من صدق امرا من الامور سواء كان تصديقه لله تعالى او لرسوله او للجبت والطاغوت
موصوفا بالايمان ولما لم يكن كذلك بطل ما ذكرتموه وهذا الوجه يدل على ابطال مذهبهما
وعلى اثبات مذهبهم اللهم الا اذا تمسك بالاجماع ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اى صلوتكم بالنقل عن ائمة التفسير فاطلق لفظ الايمان على الصلوة فلو لم يكن الصلوة
اسما للطاعات لما ضعف لكان الاصل عدم المجاز قال والجواب عن الاول انا نحمل ذلك على كمال
الايمان جمعا بين الادلة اقول يعني جوابا عن الوجه الاول ان يقول انا نحمل
قوله وذلك دين القيمة على جميع ما تقدم في الاية اما اولا فلان لفظ ذلك للواحد فلا يجوز
اطلاقه على الامور الكثيرة واما ثانيا فلانه من الفاظ الذكران فلا يجوز اطلاقه على
اقامة الصلوة والزكوة لانهما مونثان ثم اذا كان كذلك فلا بد من حمله على شئ اخر
فنحن نحمله على كمال الايمان يعني يكون معناه وكمال الايمان دين القيمة حتى يحصل التوفيق
بين الادلة المذكورة من الجانبين ويعني جوابا عن الوجه الثاني ان يقول المراد من الذين
امنوا معه الاقوام الذين امنوا مع النبي عليه السلام ايمانا كاملا اما اولا فلكونهم حاضرين
الاية واما ثانيا فلانه يحصل التوفيق بين الادلة واذا كان كذلك فالقياس المذكور

ينتج ان قاطع الطريق غير المومن الكامل في الايمان ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مومنا لان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام قال وعن الثالث انا نخصصه ببعض التصديقات والتخصيص
اهون من النقل اقول يعني جوابا عن الوجه الثالث انا لا نسلم ان الايمان لو كان عبارة في الشرع عن التصديق
لكان كل من صدق امرا من الامور كان مومنا وانما يلزم ذلك لو جعلناه عبارة عن نفس التصديق
وليس كذلك بل نجعله عبارة عن نفس التصديق بتصديق خاص وهو تصديق الرسول عليه السلام
بكل ما علم بالضرورة مجيئه به والتخصيص اهون من النقل الذي ذهبتم اليه وان كان مفهومه
مغايرا لمفهومه اللغوي فهذا اولى مما ذهبتم لان الذي ذهبنا اليه هو حمل لفظ الايمان
على بعض افراد اللغوي والذي ذهبتم اليه هو حمله على معنى خارج عن مفهومه اللغوي
مباين لنفس المفهوم اللغوي بالكلية وذلك داخل في الفساد قال وعن الرابع انا نحمل ذلك
على الايمان بشرائط الصلوة لا على نفس الصلوة اقول يعني جوابا ان نقول لا نسلم ان المراد بالايمان المذكور
في الاية هو نفس الصلوة ولم لا يجوز ان يكون المراد منه هو الايمان بشرائط الصلوة على ما نقله
الباب انه خلاف موضوعه اللغوي لكن ما ذكرتموه ايضا كذلك فلم كان ما قلتم اولى مما قلنا
قال تسمية صاحب الكبيرة عندنا مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه الى اخره اقول معناه
ظاهر واصحابنا احتجوا على ذلك بالدليل على ان صاحب الكبيرة مومن العقل والنقل
اما العقل فهو ان المومن من اتصف بالايمان كما ان الاسود من اتصف بالسواد والفاسق متصف
بالايمان لان الايمان هو التصديق والفاسق متصف بالتصديق فيكون مومنا واما النقل فلان
الدلالة على ان الايمان يجتمع مع المعاصي بان الايمان عندنا لا يزيد ولا ينقص الى اخره اقول
هذا ظاهر لان الايمان لما كان اسما للتصديق بالرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به غير قابل
للزيادة والنقصان يكون الايمان ايضا كذلك وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات
واداء العبادات قابل للزيادة والنقصان كان الايمان ايضا قابلا لها وكذلك عند
السلف

لما كان اسما للاقرار باللسان مع الاعتقاد والعمل وهو قابل للزيادة والنقصان كان الايمان عندهم
ايضا كذلك قال الامام والبحث لغوي وهو ظاهر لمن تأمل ولكل واحد من الفريقين الطيبه نصوص
والتوفيق ان يقال الاعمال من ثمرات التصديق وكل نص دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان
مصروف الى اصل الايمان وكل نص دل على انه قابل للزيادة والنقصان فهو مصروف الى
الايمان الكامل قال اكثر اصحابنا قالوا انا مؤمن ان شاء الله لا لعدم الشك بل للتبرك او
للصرف الى العاقبة اقول معناه ظاهر لا لقوله ان شاء الله ليس لانه شاك في الايمان
بل لان التلفظ بهذه الكلمة متبرك به وهو ان بقاء الايمان الى العاقبة غير معلوم
لاحد فان شاء الله تعالى يتوفى مؤمنا الى العاقبة قال الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة
مجيء الرسول عليه السلام به اقول اختلف الناس في حقيقة الكفر وحده فذهب الفقهاء
الى انه عبارة عن الجحد بالله تعالى ثم فسر الجحد بالجهل وقالت المعتزلة الكفر اخلال
بواجب يستحق به اعظم العقاب وكلاهما ضعيفان اما الاول فلان المراد بالجهل
بالله ان كان هو الجهل بوجوده فهو خطأ لانه يلزم منه ان كل ما لا يكون جهلا
بوجوده لا يكون كفرا لوجوب انعكاس الحدود لكن الجهل بقدمه وبكونه قادرا وعالما
والجهل بنبوة محمد عليه السلام ليس جهلا بوجوده مع انه لا يكون كفرا وانه
باطل بالاجماع وان اريد به الجهل به تعالى سواء كان جهلا بذاته او بصفة من صفاته
فهو ايضا خطأ طردا وعكسا اما الطرد فلان اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات
الله تعالى على ما لا يخفى على من له المباحث المتعلقة في الصفات الالهية ولا شك ان المخطئ
في كل مسألة منها يكون في اختلافنا الحائل فيكون جاهلا بصفات الله تعالى
فيلزمكم تكفير اصحابنا وهو باطل واما العكس فلان انكار نبوة محمد عليه السلام
وانكار كون القرآن معجزا وانكار ما علم كونه من دينه بالضرورة وقتل
الرسول عليه السلام

والاستخفاف به والاستخفاف بالقرآن ولبس الغيار وشد الزنار عند الاختيار كل ذلك كفر مع ان شيئا
منها ليس جهلا بذات الله تعالى ولا بصفاته واما الثاني فهو ما ذكره المعتزلة فمع عدم الدلالة
لان عقاب الكبائر متفاوت في كل عقاب انواع الكفر متفاوت وكل ما زاد فهو اعظم بالنسبة الى
ما نقص اللهم الا ان يقولوا ان الكفر هو الذي يكون عقابه اعظم من عقاب الكبائر لكن حينئذ فيكون
باطلا والامام الغزالي رحمه الله استحسن ما ذكره الامام ومعناه ان الكفر عبارة عن انكار شيء علم بالتواتر
انه من دين الرسول عليه السلام كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغير ذلك من الاحكام المشهورة
المعروفة قوله فعلى هذا لا نكفر احدا من اهل القبلة لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم
ضرورة بل بطريق النظر اشار به الى ان الكفر اذا حد بما ذكره لا يرد عليه شيء مما ورد في الحدين المذكورين
الا انه لا يلزم ان يكون احد من اهل القبلة كافرا لان الذي انكره اهل القبلة ليس مما يعلم انه من الدين
بالضرورة بل مما يعلم انه من الدين بالنظر لان اختلافهم اما في الصفات الالهية او في الاحكام غير الظاهرة
وذلك انما يعلم بالنظر لا بالضرورة واما الاحكام التي علم انها من الدين بالضرورة فما خالف احد
من اهل القبلة في شيء منها لاتفاق الكل على ان الصلوات المفروضة خمس وان صوم شهر رمضان
واجب وان الزكوة والحج واجبان وغيرها من الاحكام المعلومة بالتواتر انه من الدين ولفظ الامام يدل
بظاهره على هذا المعنى اذ بظاهره يدل على ان اتصاف اهل القبلة بكونهم منكرين لما جاء به الرسول
عليه السلام غير معلوم بالضرورة بل بالنظر ومن البين ان هذا المعنى ليس مما يوجب ان لا نكفر
احدا من اهل القبلة وانه غير لازم من الحد المذكور فاعرف هذا وافهم منه ما اشرنا اليه
واما ان ما ذكرناه على حد المعتزلة لا يرد على هذا فظاهر قال القسم الرابع في الامامة مسئلة
من الناس من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل بذلك اقول الامامة رياسة في الدين
والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وانما قلنا عامة احترازا عن الرئيس والقاضي وغيرهما
وانما قلنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه او عرض

اعلم ان الناس اختلفوا فيها فمنهم من قال انها واجبة اي نصب الامام واجب ومنهم من
قال انه غير واجب اما القائلون بان نصب الامام واجب فهم فريقان الاول الذين قالوا
الطريق الى معرفة هذا الوجوب العقل والفريق الثاني الذين قالوا الطريق الى معرفته
هو السمع واما الذين قالوا الطريق اليه هو العقل فهم فريقان منهم من قال انه يجب
عقلا على الله تعالى نصب الامام للخلق ومنهم من قال يجب عقلا على الخلق ان ينصبوا
لانفسهم اماما ورئيسا اما القائلون بالوجوب على الله تعالى فهم فرق الفريق الاول
الملاحدة والاسماعيلية فانهم قالوا لا سبيل الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامام
فوجب على الله تعالى ان لا يخلي العالم عن المعصوم حتى ان ذلك المعصوم يرشد الخلق
الى معرفة الله تعالى الفريق الثاني الاثنا عشرية فانهم قالوا الحاجة في معرفة الله
تعالى الى المعصوم الا انه يجب على الله تعالى نصب المعصوم ليكون لطفا في اداء الواجبات
العقلية وفي الاجتناب عن القبائح العقلية وليكون ايضا حافظا للدين عن الزيادة
والنقصان الفريق الثالث غلاة الشيعة فانهم قالوا يجب على الله تعالى نصب الامام
ليعلمهم احوال الاغذية والادوية ويعرفهم السموم والمهلكات ويعلمهم الحرف
والصناعات ويصونهم عن الآفات والمخاوف واما القائلون بالوجوب على الخلق
فهو ابو الحسين البصري وابو الحسين الخياط وابو القسم الكعبي والجاحظ
فانهم قالوا ان نصب هذا الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر
عن النفس واجب واما القائلون بان الطريق الى معرفة هذا الوجوب السمع
دون العقل فهم اكثر اصحابنا والمعتزلة والزيدية فهذا تفصيل قول من قال
انه يجب نصب الامام واما الذين قالوا انه غير واجب فهم فرق الفريق الاول الذين قالوا
ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب فاما عند الامن والعدل فلا يجب وهو
قول الاصم الفريق الثاني

الذين قالوا ان نصب الامام عند الفتن غير واجب لانه ربما يصير نصبه سببا لتمرد بعضهم عن
طاعته فيزيد الفتنة اما عند ظهور العدل والامن فيجب الفريق الثالث قالوا لا يجب
نصب الامام في شيء من الاوقات فان فعلوا نصبه جاز وان تركوه جاز وهم اكثر الخوارج
فهذا تفصيل المذاهب في هذه المسئلة من الاقوال لنا في هذه المسئلة مقامان احدهما ان نبين انه
لا يجب على الخلق نصب الرئيس لانفسهم والثاني ان نبين انه لا يجب على الله نصب الامام
لهم اما المقام الاول فقد احتج الامام عليه بان قالوا ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر عن
النفس لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب فيجب نصب
الامام واجيب ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا يندفع الا بنصبه فلانا نعلم ونتعقل
ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر سائس يخافون بطشه ويرجون ثوابه ويامرهم
بالافعال الحسنة ويزجرهم عن الافعال القبيحة كان حالهم في الاحتراز عن المفاسد
والقبائح والفتور عن الاسلام والصلاح اتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس
والعلم به بعد استقراء العادات ضروري فثبت ان نصب الرئيس يتضمن اندفاع
اندفاع انواع من المضار لا تندفع الا بنصبه واذا ثبت ذلك كان نصب هذا
الرئيس دفعا للضرر عن النفس واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر
الامكان فهو متفق عليه بين العقلاء اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين
فانه يقول وجوب هذا معلوم ببداهة العقول واما عند من ينكر ذلك فانه يقول
وجوب هذا ثابت بالاجماع وفي هذا القياس نظر لان الحد الاوسط فيه غير مكرر
اذ المحمول في الصغرى يتضمن اندفاع ضرر عن النفس لا يندفع الا بنصب الامام والموضوع
في الكبرى دفع الضرر عن النفس بل الاولى ان يقال في الكبرى وكلما يتضمن دفع
ضرر عن النفس لا يتم الا به

فهو واجب واما كان تركه اتقاء للنفس في الضرر وايقاع النفس في الضرر عند حاجتي بالاجماع عند
من يقول بالوجوب العقلي وبالضرورة عند من يقول به لا يقال ما ذكرتموه وان دل على ان
في نصب الامام انواعا من المصالح لكنها هاهنا ما يدل على ان فيه انواعا من المفاسد منها انه
ربما يستنكفون من طاعته فيزداد الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما استولى عليهم
فيظلمهم ومنها ان بسبب تقوية رياسته يكثر الهرج فيفضي الى اخذ الاموال من الضعفاء
والفقراء لانا نقول لا شك ان هذه المفاسد قد تحصل لكن اذا قابلنا المفاسد الحاصلة من
نصبه مع المفاسد الحاصلة من عدم نصبه كانت المفاسد الحاصلة من عدم نصبه
راجحة على المفاسد الحاصلة من نصبه واذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع التعارض
بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما المقام الثاني وهو انه
لا يجب على الله نصب هذا الامام والنزاع فيه مع الاسمعيلية والاثني عشرية فنقول
الدليل على انه غير واجب هو انه لو وجب على الله نصب الامام لكان اما نصب امام يتمكن
المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به في دينه او الواجب نصب امام سوا كان كذلك
او لم يكن والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل اما القسم الاول فلانه لو كان واجبا
على الله لفعله ولو فعله لكان مثل الامام موجودا لكنه غير موجود فان الواحد منا مضطر
اذا احتاج الى هذا الامام في ان يستفيد منه علما او دينا او يجلب منفعة او يدفع
وطلبه بكل حيلة كان فانه لم يجد به البتة اثرا او خبرا والعلم بذلك ضروري
اما القسم الثاني فلان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية او دنيوية
لا محالة والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه فلما تعذر امكان الوصول اليه
تعذر الانتفاع به واذا تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة اصلا فكان القول
بوجوب نصبه عبثا

لا يسأل الذي نصبه فوائد جمة منها ان يكون هاديا الى معرفة الله على قول الاسمعيلية ومنها
ان يكون لطفا في اداء الواجبات والمراد من اللطف الامر الذي علم الله تعالى من حال المكلف
انه متى وجد ذلك الامر الذي علم الله تعالى كان حاله في فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي
اقرب مما اذا لم يوجد ذلك الامر بشرط ان لا يصل الى حد الالجاء ولا شك ان وجود الامام كذلك ومنها ان
يكون هاديا للخلق الى معرفة الادوية والسموم ومنافعها ومضارها واذا كان كذلك وجب
على الله تعالى نصبه تحصيلا لهذه الفوائد اما الخفاء فانما كان لان الظلمة يخوفونه تخويفا الجأه
معه الى الخفا والاستتار فالذنب منهم حيث الجؤه الى الاختفا لانا نقول اما قول الاسمعيلية
فباطل لانا بينا انه لا حاجة في معرفة الله الى المعلم واما حديث اللطف فانما يكون الامام لطفا
ان لو كان نصب الامام خاليا عن جميع جهات القبح والمفاسد وهو ممنوع غاية ما في الباب ان في
نصبه مصلحة ما لكن كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه اخر واذا كان كذلك
فلا يجب كونه لطفا الا اذا تبين خلو نصبه عن جميع جهات القبح وانهم فعلم ذلك واما معرفة
الادوية والسموم ومنافعها ومضارها فلا يحتاجون فيها الى نصب الامام لان التجربة كافية
في معرفتها على انا نقول لو وجب على الله نصب الامام لما ذكرتم من الفوائد لوجب عليه اظهاره
عند احتياج المكلف اليه لئلا تضيع حقوقهم من الانتفاع به وانتم لا تقولون به واحتج الشريف المرتضى
على انه يجب على الله نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللطف واجب عليه فيجب ان نصب الامام
واجب عليه اما انه لطف فلان الخلق اذا لم يكن لهم رئيس قاهر سائس يمنعهم عن المعاصي
ويامرهم بالطاعات كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد عن المعاصي اكمل واتم مما اذا
لم يكن مثل هذا الرئيس والعلم به بعد استقراء العادات ضروري واما ان اللطف واجب عليه فلان
من اراد ضيافة انسان وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر في تلك الضيافة الا اذا ذهب اليه
المضيف بنفسه والتمس

منه الحضور فان كان ذلك صلاحا في تلك الضيافة ويريد حضور ذلك الانسان وجب عليه ان يذهب اليه
ويلتمس منه الحضور فان لم يذهب اليه بنفسه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه لم يفعل
ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته فكذا انه تعالى لما اراد
من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحرمات وعلم انه لا يقدم على ذلك الا بنصب الامام
وجب ان يكون ارادته تعالى منه ذلك مستلزمة لارادة نصب الامام والا امتنع كونه مريدا
لتلك الافعال والتروك وجاز الاخلال عنه بنحو الاول لا نسلم ان نصب الامام لطف فان اللطف
على ما ذكرتم من التفسير انما يحصل من نصب امام قاهر ينبسط يده يرجى ثوابه ويخشى
عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام ما الذي توجبون نصبه فلا يرى مكانه
الدنيا ابدا وتحصرونه كان كذلك يستحيل ان يكون لطفا الثاني ان كون الشي لطفا لو كان موجبا
لان يجب على الله تعالى فعله لوجب عليه نصب القضاة المعصومين ونصب العساكر والولاة
المعصومين ضرورة ان الخلق اذا كان لهم حاكم معصوم وقاض معصوم كان اقدامهم على
الطاعات وامتناعهم عن المعاصي اكمل واتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الحاكم والقاضي
وانتم لا توجبون ذلك الثالث ان نصب الامام اما ان يكون لطفا في الشرعيات او في العقليات
والاول باطل لجواز خلو الزمان عن التكاليف الشرعية الثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون لطفا
في اظهار تلك الواجبات العقلية في الوجود لاجل وجوبها او في ادخالها في الوجود سواء كان
لاجل وجوبها او لا لهذا الوجه والاول باطل لان ادخال الفعل في الوجود لاجل وجوبه بسبب كيفية
من كيفيات الدواعي القائمة بالقلوب لا يمكن اثبات ان لنصب الامام اثرا في هذه الكيفيات بل لو
قيل ان الامر بالعكس لكان اولى لان المأمور به مستثقل عنه والممنوع متبوع فاذا صار الانسان
مجبورا على فعل من الافعال بالقهر نفر عنه واذا صار ممنوعا عن شيء صار راغبا
فيه والثاني ايضا باطل لان ادخالها

في الوجود لا لاجل وجوبها لا عبرة به الله ولقائل ان يمنع انه لا اثر لنصب الامام في كيفيات الدواعي الرابع ان
هذا اللطف اما ان يعلم الله تعالى انه يرجح جانب الفعل ولم يحصل معه ما يمنع من الفعل او يعلم الله تعالى
انه ليس بهذه المثابة فان كان الثاني لم يكن لطفا لانه اذا كان بتقدير وجوده لم يحصل الفعل كان
بتقدير عدمه لم يحصل لم يكن مثل هذا اللطف في اختيار العقل يوجب امتناعه اذ لا فائدة في فعله
وان كان الاول وجب حصول الاثر عند حصوله لا محالة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في نصب
الامام ليس بلطف بهذا التفسير ولا لرعاية المفاسد وتحصيل المصالح ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس
بلطف فان اللطف حينئذ يكون معناه الاجر والجاه وقد شرطتم عليه اشياء ما انه الخامس
هذا الذي تجعلون نصب الامام لطفا في حصوله ان كان الله تعالى عالما بوقوعه وجب وقوعه وان
كان عالما بعدمه وجب عدمه وكيف كان فلا حاجة الى هذا اللطف فما الرغبة الثانية سلمنا ان
نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى وقد بينا فيما تقدم انه لا يجب على الله
تعالى شيء واما بقية الكلام في الامامة من تفصيل انواع الشيعة وحكايات مذاهبهم في الائمة الذي هو
مذكور في هذا الكتاب من ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام وان الشخص هل يصير اماما بعين
نص الله تعالى ونص رسوله على المعنى ام لا وان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر
الصديق وان افضل الناس بعد رسول الله صلعم ابو بكر الصديق الذي هو غير مذكور
في هذا الكتاب وليس فيها بحث ونظر دقيق وهي مذكورة في الكتب الكلامية المنسوبة
الى الامام على الوجه الاتم فرأينا تركها اقرب الى الاختصار وليطلبها من تلك الكتب وليكن هذا اخر
ما اردنا ايراده في هذه الاجزاء ولواهب العقل الحمد بلا نهاية والصلوة على محمد واله بغير
عد وغاية

تم بعون الله تعالى وحسن توفيقه وتأييده شرح المحصل ... نقلت
من خط مصنفه يوم الاربعاء الخامس عشر من شهر ربيع الاخر في سراكة المدرسة النجاشية غفر الله له
ولوالديه سنة احدى وعشرين وسبعمائة